

HORIZON 8 (1) 2019 : II. Translations and Commentaries : N. Hartmann : Trans. by A. Fomin, A. Frolov, ed. by N. Artemenko, G. Chernavin : 267–310

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ • STUDIES IN PHENOMENOLOGY • STUDIEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE • ÉTUDES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2019-8-1-267-310>

НИКОЛАЙ ГАРТМАН

СМЫСЛОПОЛАГАНИЕ И СМЫСЛООСУЩЕСТВЛЕНИЕ* **

АНТОН ФОМИН (пер. с нем.)

Кандидат философских наук, доцент.
МГУ имени М. В. Ломоносова, Философский факультет.
119991 Москва, Россия.
E-mail: ontol@philos.msu.ru

АЛЕКСАНДР ФРОЛОВ (пер. с нем.)

Кандидат философских наук, старший преподаватель.
МГУ имени М. В. Ломоносова, Философский факультет.
119991 Москва, Россия.
E-mail: alloff2008@yandex.ru

НАТАЛЬЯ АРТЁМЕНКО (ред.)

Кандидат философских наук, доцент.
Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии.
199034 Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: n.a.artemenko@gmail.com

* Перевод выполнен по изданию: Hartmann N. Kleinere Schriften, Bd. I: Abhandlungen zur systematischen Philosophie, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1955, S. 245–279.
Печатается с любезного разрешения издательства Walter de Gruyter GmbH.
© DE GRUYTER

** Материал подготовлен в рамках деятельности ведущей научной школы МГУ имени М. В. Ломоносова «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».

The research was conducted within the framework of the leading scientific school of Lomonosov Moscow State University “Transformations of culture, society and history: philosophical and theoretical understanding.”

© ANTON FOMIN, trans., ALEXANDER FROLOV, trans.,
NATALIA ARTEMENKO, ed., GEORGY CHERNAVIN, ed., 2019

ГЕОРГИЙ ЧЕРНАВИН (ред.)

Доктор философии (PhD), доцент.

Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики, Школа философии.
105066 Москва, Россия.

E-mail: gchernavin@hse.ru

NIKOLAI HARTMANN

SENSE-GIVING AND SENSE-FULLFILMENT

ANTON FOMIN (trans. from German)

PhD in Philosophy, Associate Professor.

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy.
119991 Moscow, Russia.

E-mail: ontol@philos.msu.ru

ALEXANDER FROLOV (trans. from German)

PhD in Philosophy, Senior Lecturer.

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy.
119991 Moscow, Russia.

E-mail: alloff2008@yandex.ru

NATALIA ARTEMENKO (ed.)

PhD in Philosophy, Assistant Professor.

St Petersburg State University, Institute of Philosophy.
199034 St Petersburg, Russia.

E-mail: n.a.artemenko@gmail.com

GEORGY CHERNAVIN (ed.)

PhD in Philosophy, Assistant Professor.

National Research University Higher School of Economics, School of Philosophy.
105066 Moscow, Russia.

E-mail: gchernavin@hse.ru

I

Человек — лишь исчезающе малая часть мира. Но принадлежа к миру, он не может постичь проблемы мира, не постигнув загадки себя самого. И опять-таки, смысл, который он ищет в жизни, возможно, составляет в отношении него самого и его жизни только один момент среди многих других; во всяком случае, он [смысл] есть нечто неопределенное и всегда стоящее под вопросом. Но человек не может постичь свое собственное существо, не постигнув в отношении

него некий смысл, увязывающий всё, что к нему может относиться. Когда бы в истории дело ни шло об обновлении человека, именно его собственное существо было тем, что представлялось ему в новом самоосмыслении. И как бы это его существо ему ни представлялось, именно внутреннее предназначение было тем, что он открывал в себе. Однако данное предназначение постоянно обнаруживалось в форме задачи, которую ему выпадало осуществить — осуществить в рамках того мира, где он находился. И в меру своего постижения мира, а также своего положения в нем, человек познавал власть смыслополагания, доставшегося ему вместе с задачей.

Отсюда только начинается долгий путь, ведущий к философскому пониманию данного отношения, и история философии полна борьбы вокруг этого [обстоятельства]. Ибо в страстном стремлении человека к реализации смысла не заложено от природы, что он сумеет познать власть смыслополагания — даже там, где он ее схватывает и осуществляет — также как творческую силу реализации смысла, какой она [власть смыслополагания] и является. Наиболее существенное в его существе находится от его самопонимания дальше всего, и потребовались столетия извилистых обходных путей, чтобы вернуть его к этому [существенному] обратно. Наконец, с постепенным расширением перспективы, открывается горизонт и для этой цели; он учится видеть мир, образующий его жизненное пространство, в свете своего предназначения, и из тьмы бессмысленности брезжит прозрение: ведь, наделяя мир смыслом, которого тот без него не имеет, он сам одновременно восприимлет реализацию смысла, которой без этой своей работы в отношении мира он оказался бы лишен.

Новое пробуждение метафизики в начале нашего столетия повлекло за собой то обстоятельство, что перед нами вновь открылась проблемная глубина мира. Зашоренная философия, философия страха перед неразрешимым — больше не наш удел. Критицизм и позитивизм пали, мыслительный мир Гегеля вновь приобрел актуальность, он дарит нам свои сокровища. Картина мира потрясена вплоть до самых онтологических оснований. Оголтелая спекуляция тут ни при чем, тут снова говорят о себе загадки жизни, человеческой общности, истории — старые фундаментальные вопросы, которые человек не придумывал, перед которыми он вновь и вновь видит себя поставленным. Выявились новые пути их исследования. Психология и социология, антропология и философия истории стали другими. Кажется, что человек стоит перед новым пониманием себя самого.

Только одного в наше время не хватает: знания о смысле целого, о том, чем оправдывается все остальное. И сегодня, как и в прошедшие времена, это

знание предшествует самопониманию человека: он не может постичь свое существо, не постигнув своего предназначения. Недостаточно того, чтобы он понял, что такое он есть; он должен также понять, что он не есть, что выступает для него задачей и тем еще не осуществленным, что ему предстоит усмотреть и реализовать на самом себе.

Так, Платон — классик всех времен — узрел следующее: человек не может обрести свое собственное существо в том, что он познаёт или переживает на примере себя самого и других людей; он должен усмотреть это независимо от того и всегда в некотором противоречии с переживаемым на опыте — то есть посредством идеи. Эмпирическое государство с его пороками не может научить нас тому, что такое человеческая общность; это может быть определено только из «идеи справедливости». И настоящий вождь должен быть просвещен идеей. Поэтому существует μέγιστον μάθημα, «величайший предмет возможного знания»¹, который лежит по ту сторону действительности. От него исходит всякое полагание и понимание смысла. Без него человек лишен сущности, пребывая в чуждом ему мире и не находя смысла в бессмысленном.

Нечто подобное справедливо для любой эпохи. Так или иначе, человек всегда ведет борьбу за μέγιστον μάθημα, имя которому дает он сам. Он не может иначе, это входит в его сущность. Именно этот порыв, более чем что либо другое, заставляет людей философствовать, именно он снова и снова вырывает молодые головы из среды жизни, побуждая их к размышлению и исканиям.

Отнюдь не специальные проблемы, а только μέγιστον μάθημα обладает такой принудительной силой. Ибо мы все стремимся придать собственной жизни смысл, и никто не может жить, не видя смысла.

Чему, однако, может научить нас в данной связи философия нашего времени? Если взглянуть на общеизвестные результаты, то окажется — совсем немногому. В ее внутренних тенденциях, возможно, удастся найти гораздо больше. Но эти тенденции не принадлежат ей одной. Они принадлежат исторической эволюции проблемы смысла, — процессу, который начинается с зарождением философии и который в наше время еще не завершен. Таким образом, то, что проявляется сегодня — только переходное состояние. Однако это переход значительный, весомый, это переход кризиса и перелома, и наверное, он заслуживает углубленного размышления. Лучше всего, если мы приступим к этой проблеме, исходя из ее предыстории. Для этого нужно начать издалека.

¹ В русском переводе Платона — «самое важное знание»: «...идея блага — вот это самое важное знание; через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное» (Platon, 1994, 286, VI, 505a). — *Прим. пер.*

Платон стал классиком европейской философии, поставив проблему смысла во главу всей бытийной проблематики, высоко вознесши над ней эту проблему. Основной метафизический тезис Платона, возникший в лоне греческого идеализма, носит чисто спекулятивный характер и затрагивает сразу все мировое целое. В свободной форме, на сегодняшнем понятийном языке, его можно высказать следующим образом: все сущее зависит от смысла; в основе всего, что есть, лежит несущий и поддерживающий его смысловой принцип; всякое становление в качестве бытия в то же время есть осуществление смысла.

Метафизика идей не исчерпывается мыслью о царстве форм, существующих отдельно от процесса становления. Сами вещи несут в себе стремление к идее, тенденцию уподобления ей, только не могут ее достигнуть. Сами идеи производят в вещах эту тенденцию, они [как бы] притягивают вещи к себе; уже к идеям применимо то, что впоследствии Аристотель говорил о Перводвигателе: они приводят в движение, «как приводит в движение предмет любви». Если мы вскроем сущность вещей вплоть до самого основания, то натолкнемся на этот приводящий в движение принцип. И мы обнаружим, что это — смысловой и ценностный принцип. Идея Блага «старше» всех других идей, она скрывается за ними, она есть сила импульса, который от них исходит. В этом значение той мысли, что «истинное» и «благое» в основе своей — одно и то же. Смысловое содержание мира есть «несокрытость сущего» (*Unverborgenheit des Seienden*).

Здесь в зародыше виден основной мотив телеологизма всех времен. Проблема смысла становится высшей проблемой, смысловой принцип — решением всех загадок. Механизм «бессмыслен», поэтому он и не приносит удовлетворения. Уже Платон, вступая в спор с Анаксагором, высказывал то соображение, что хотя последний и вводит в рамках своей системы мировой Ум, который только и наделяет мир смыслом, но затребует его только там, где механистического объяснения недостаточно.

Конечно, в основе [платоновского воззрения] лежит еще и нечто иное: обесценивание видимого мира, восприятие его как неистинного и неподлинного. Этот мир лишен сущности, так как он лишен смысла. Всё ценностное содержание, насколько оно вообще в нем отображается, принадлежит идеям; только это содержание составляет сущность мира. Это идеализм трансценденции мира ради трансценденции смысла. В нем причина того отвращения от мира и от действительности, которое господствует в настроении платоновского «Федона». Отсюда и высокое чувство умирающего Сократа, для которого

смерть есть освобождение из «темницы» тела. Бегство из мира есть обращение и порыв вверх, оно движимо высоким пафосом созерцания идей. Этот пафос прорывает все человеческие масштабы в философском мифе о потустороннем великолепии идеального мира, в сравнении с которым темное царство [реальных] вещей — лишь далекий отблеск, не стоящий того, чтобы его принимали всерьез.

Разумеется, излагаемый в «Государстве» миф о пещере показывает, что и бегство из мира вещей — еще не последний шаг. Человек, достигший созерцания идей, не должен на нем останавливаться, он должен вернуться, чтобы возжечь свет истины там, куда этот свет не доходит. Предельная цель — придание смысла бессмысленному, осуществляемое через того, кто стал причастен видению.

Но нужно все-таки спросить, почему источник смыслополагания перемещается в нечто «потустороннее», трансцендентное миру? В самом платонизме обнаруживаются три ведущих к этому мотива. Они тесно связаны, но все же, по сути дела, обладают некоторой самостоятельностью по отношению друг к другу.

(1) В эмпирическом мире все предстает относительным, причем не только в силу своего несовершенства — из-за того, что в содержательном плане оно никогда «не достигает» идеи, — но уже просто в силу причастности к бытийному модусу возникновения и гибели. Бытие-преходящим — это слабость, половинчатость, неподлинность. То, что составляет в сущем смысл и ценность, должно быть непреходящим и невозникшим, «присносущим», вечным. В эмпирическом мире такого не найти. Поэтому оно должно быть ему трансцендентно.

(2) Смысл мира, если он вообще существует, не может характеризоваться зависимостью и относительностью. Он должен находиться в абсолютном, превыше всякого обособления и изменения. Следовательно, он должен принадлежать всеобщему; и поскольку он обнаруживается, он должен обнаруживаться во всем мировом целом. Он не может проистекать из некоторой части; он не может существовать в какой-либо части, если он не существует сразу в целом. Отсюда следует: смысл не может быть привнесен [в мир] человеком. Действительно, человеческая жизнь не может быть осмысленной, если мировое целое само по себе уже не исполнено смысла.

(3) Смысл и ценность могут осуществиться в мире, только если они «сильнее» бытийного порядка реальности. Они должны быть более фундаментальными, быть основой мира, они должны иметь примат по отношению к бытию.

Отнюдь не Кант впервые ввел в философию примат «Блага»: он отчетливо виден в том статусе, какой Платон приписывал «идее Блага». Эта идея — принцип абсолютной силы; она не принадлежит бытию, но находится «за пределами существования, превышая его достоинством и силой»². Этот принцип доминирует над всем — в силу того, что он производит, питает и поддерживает всё [сущее].

Основная мысль, заключенная в этих трех мотивах, с уникальным постоянством обнаруживается в истории метафизики. Она лишь в малой степени варьируется вследствие различий между системами. Конечно, уже Аристотель мыслил формальные начала, приводящие [всё] в движение, как нечто наличное в мире. Тем самым они оказывались имманентными [миру]. Однако вся полемика против трансцендентности идей, которую мы находим в его трудах, все же не меняет базовой установки. По-прежнему единство высшего принципа притягивает всё к себе, в чем заключается неподвижный характер его движущей силы. Это та же самая абсолютность, та же самая отделенность от бытия, то же самое всеохватывающее могущество, и тот факт, что оно получает имя божества, делает еще более настоятельно ощутимым, что речь идет о смыслополагающем Уме. Так же как повторяется и способ его действия в каждой отдельной формальной сущности.

У стоиков эта мысль приобретает пантеистический облик. Бытийно-смысловой акцент приходится на «мировой логос». Трансценденция смысла тем самым оказывается сокрыта, однако четко распознается в несовершенстве мира, то есть в том факте, что имеется нечто противоположное логосу — противосмысленное, противоречащее ценностям, дурное, злое. И именно здесь распря человека с божеством по поводу того, лишен мир ценности или нет, принимает философскую форму: истоки проблемы теодицеи можно проследить уже в попытке «оправдать» Творца мира тем обстоятельством, что противосмысленное встраивается в мировой план и через это опосредованно понимается как причастное смыслу. Такое решение хотя и смещает проблему, так как смысловой принцип теперь сам должен возмещать противоречащее смыслу; однако платонический примат смысла здесь сохраняется.

Неоплатонизм противопоставляет этой трудности обособление негативного принципа, материи. Смыслопридающий принцип в неоплатонизме снова становится однозначным и единым, но [это происходит] ценой единства мира. Аристотелевский дуализм формы и материи теперь окончательно приобретает

² См. (Platon, 1994, 291, 509b). — *Прим. пер.*

ет ценностный характер: в мире, помимо власти добра, имеется изначальная власть зла; пусть она и представляет собой нечто не-сущее, но это не-сущее властно господствует в сфере вещей и человеческой жизни. Именно поэтому последняя расценивается как сфера ничтожного. Платон еще верил в то, что в мире царит власть добра, Плотин больше в это не верит. Человеку остается лишь отвращение от мира, «возвращение» из него к Единому (ἐπιστροφή), великая тоска по воссоединению с божеством. Мир разделения и временности противосмыслен. «Возвращение» — спасение для того, кто боится потонуть в противосмысленности.

Средневековье осталось верным этому представлению о трансценденции смысла. Древний миф о том, что в мире имеет место самостоятельная власть зла, о мире как театре ужасной борьбы между принципами добра и зла, становится одним из основных воззрений христианской метафизики. Не только мир лежит во зле, но и человек от природы зол; спасение приходит только от Бога — через благодать. В течение столетий, несмотря на противоречия доктрин, эта мысль сохраняет свое единство: в отношении нее Августин, Фома, Оккам, Лютер обнаруживают мало различий.

Можно было бы подумать, что в основе [метафизических воззрений] лежит идеальный образ, обладающий огромной содержательной полнотой, или же придающее смысл идейное содержание, которое само по себе могло бы удовлетворить тоску алчущей души. Однако дело обстоит совершенно иначе. Идеал трансцендентен миру и потому содержательно пуст. Более того, в ходе столетий эта содержательная пустота все больше постигается и утверждается как таковая. Ни сущность божества, ни сущность потустороннего мира не удастся постичь в достаточной мере; эти предметы нельзя антропологизировать, наполнить образами, заимствованными из земных отношений. Великолепие вещей, которые ожидают праведника [после смерти] и которые уже в посюстороннем мире просветляют через смыслополагание его полный страданий жизненный путь, нельзя дерзновенно изобразить человеческой рукой, как это имеет место в случае Элизия у греков, Валгаллы у германцев или Седьмого неба в исламе. Бог не уведомил человека о том, что Он уготовил праведникам, и человек не должен к этому прикасаться. Никакая аналогия тут не поможет. «Совершенно прекрасное» остается непознанным.

Человек способен составить лишь в высшей степени негативное представление о блаженстве. Согласно этому представлению, страдание и скорбь должны прекратиться. Всякое созерцание, выходящее за эти рамки, оказывается бледным и неподлинным, даже если оно, сознательно себя ограничивая, дер-

жится того, каким, по человеческому разумению, вероятнее всего должен быть Бог. Хвалить, благодарить, воспевать Бога — эти действия берутся как своего рода [непрерывное] состояние и переносятся в план вечной жизни. Однако содержательного образа, обладающего смыслопридающей силой, в результате не возникает; скорее, смыслополагание здесь выступает неосознанной предпосылкой. Данное отношение можно проследить даже на материале поэзии. Картина Ада у Данте наглядна, красочна, исполнена жизненной силы, тогда как Рай изображается понятийно-абстрактными средствами из арсенала теологии. Вергилий говорит как поэт, Беатриче — как *doctor angelicus*³.

То же самое можно сказать и о понятии Бога. Никогда не удавалось построить его как совокупность утвердительных предикатов, как бы далеко за пределы человеческих масштабов они ни проецировались. Сущность *ens realissimum*⁴ оставалась на деле неопределенной. Лучшие умы рациональной теологии рано это почувствовали. И именно по этой причине смогла утвердиться противоположная ей тенденция апофатической теологии: стало ясно, что сущность непостижимого следует искать скорее в отрицании любых положительных предикатов. В конце концов, также и мистика, с ее претензией на непосредственное постижение Бога во внутреннем опыте, не преодолела этой мертвой точки. В мистике по-прежнему сохраняется все та же достоверность Его существования и все та же невозможность постижения Его сущности; а по сути — все та же неустранимая трансценденция, только понимаемая в другом направлении, как обращенная вовнутрь.

По сути дела, здесь везде имеет место одна и та же трудность, заключавшаяся уже в «идее Блага» и повторяющаяся вновь и вновь. Платон, вероятно, мог привести причины, в силу которых такая идея должна наличествовать, однако ему не удалось показать, «что» такое она, собственно, есть. Уже у него отсутствовало содержательное определение этого фундаментального смыслопридающего принципа. Об идее Блага так ничего и не удалось узнать. И если бы мы не знали о ней кое-что из ее положения в [платонической] картине мира, а также из [представления о] многообразии отдельных идей, которое она венчает, то было бы вообще невозможно мыслить нечто [конкретное] в ее отношении.

Ни одна из эпох не была столь глубоко озабочена приданием жизни смысла, как эпоха средневековья; и, возможно, ни одна из них не ошибалась столь сильно. Конечно, [ошибалась] не в принципе и не в модусе достоверности, но,

³ Ангельский доктор (лат.). Титул, после смерти присвоенный Фоме Аквинскому. — Прим. пер.

⁴ Наиреальнейшего сущего (лат.). — Прим. пер.

пожалуй, в отношении содержания и способа постижения. Но что такое смыслополагание без содержательного постижения? Упование на то, чем мы не обладаем и что не понимаем. Ведь дело идет не о бытии или небытии, — [то есть о том,] что имело бы место и без нас, само по себе. Дело идет о «смысле» сущего, который может быть тем, что он есть, только «для нас».

Здесь можно усмотреть своего рода диалектику идеи смысла в ее истории. Человек ищет «смысл» прежде всего в данном, в голой фактичности эмпирии, и — не находит его. По-видимому, эмпирически данное указывает далеко за пределы самого себя на источник смысла, отбрасывающий на данное лишь бледный отсвет. Человек следует этому указанию, с помощью мысли идет за ним всё дальше — и, не находя искомого, теряет себя в потустороннем. Здесь он и подавно не может найти смысла. Он сам утаил его от себя, ибо перешел границы того, что в принципе ему доступно.

Мышление может осуществлять поиск, где и как ему заблагорассудится. Однако искомое может быть найдено только там, где оно есть и куда простирается мышление. Пытаясь обнаружить смысл в фактическом как таковом, мышление ищет его там, где его нет, ищет подобно слепцу — и проходит прямо мимо него. Осуществляя поиск в потустороннем, оно ищет там, куда само не может достигнуть, где оно принципиально не способно видеть и разуметь. В обоих случаях оно остается с пустыми руками.

Различие состоит только в следующем: в первом случае мышление знает о своем промахе, оно переживает его непосредственно, на опыте своей собственной неудовлетворенности; во втором случае оно не имеет непосредственного знания [о своем промахе], узнавая о нем лишь на длинном обходном пути. Ибо стояние перед лицом непостижимого создает для мышления иллюзию существования как раз того, что оно не способно постичь. И ничто оно не постигает труднее, чем границы собственного постижения.

III

Такие процессы, как заново проснувшийся интерес к миру, колоссальная трансформация представлений о Вселенной, с которого начинается наука Нового времени, поначалу ничего не меняют в обрисованном положении дел. Законы механики дают ключ к постижению мира, однако становится также понятно, что мировой механизм не исключает проблемы смысла; борьба за смысл остается прежней. Сохраняется всё та же трансценденция смысла, она лишь принимает другие понятийные формы: у Николая Кузанского [она проявля-

ется] в идее совпадения противоположностей, у Джордано Бруно — в мысли о «Едином», у Спинозы — в принципе субстанции и в идее «интеллектуальной любви к Богу», у Лейбница — в гармонии отдельных субстанций, предрасположенных к внутреннему совершенству.

Лучше всего неослабную силу старого мышления можно прочувствовать, взглянув на новые пути теодицеи. Если Бог всемогущ, то зло, существующее в мире, его тяготит. Отсюда Лейбниц заключает, что Бог не всемогущ. Ведь Бог не может сделать что-либо по своей прихоти; он может лишь выбирать лучшее из возможного. Однако возможно то, что способно непротиворечиво сосуществовать согласно законам Его интеллекта. Поэтому, хотя Он и создает «лучший из возможных миров», этот мир не есть совершенный мир.

Якоб Бёме проторил другой путь, который впоследствии избирает Шеллинг. [Согласно Бёме], в Боге должно быть нечто такое, что не происходит от Него, некий темный принцип, «природа в Боге». Именно отсюда берет свой исток и приходит в мир зло. Здесь старый дуализм смысла и бессмыслицы встраивается в сущность божества. Теперь он сам проецируется в трансцендентное и, таким образом, становится извечным. Единство смыслополагающего принципа обременяется противоречием, заложенным в нем самом. Оно оказывается в корне подорванным.

В этих противоречиях — которые, правда, проявляются лишь в завуалированной форме — можно усмотреть крах старого представления о трансценденции смысла. На этом пути двигаться было уже некуда. Помощь, если на нее вообще стоило рассчитывать, должна была прийти с другой стороны.

И помощь пришла. Она пришла оттуда же, откуда некогда в платонизме возникло представление о трансценденции смысла: из осмысления человеком самого себя, своего предназначения, своего этоса. Подобно тому, как сократическая максима «познай самого себя» вела по направлению к идее, так и внимание к внутреннему миру субъекта, повсеместно усилившееся начиная с эпохи Ренессанса, привело у Канта к идее автономии и самостоятельности разума в человеке. Это событие было подготовлено Просвещением, пусть во многих отношениях его работа была негативной, разрушительной, опасной. Но она породила отвращение к трансцендентности всякой смыслопридающей значимости; и Кант мог по праву назвать Просвещение «выход[ом] человека из состояния несовиновности, в котором он находится по собственной вине» (Kant, 1994, 127). Вытекавшая отсюда задача состояла в переходе в состояние совершенности. Кант выполнил ее, изъяв смыслопридающий принцип человеческой жизни из потустороннего и препоручив его человеку как его собственный

принцип. Это означало открытие нравственного закона как автономного принципа разума.

На примере кантовской трактовки долженствования отчетливо выявляется новая идея смысла. Долженствование у Канта не навязывается человеку, но есть нечто ему внутренне присущее, проистекающее из его существа и соразмерное его воле. Хотя практический разум не есть разум индивида, он не есть и разум божества. Это разум человека *in genere*⁵, принадлежащий к человеческой сущности и участвующий в ее конституировании.

В характере долженствования заключено то [обстоятельство], что собственная сущность человека ставит перед ним задачи. Человек должен осуществить нечто в мире, у него есть назначение и цель. Существует «царство целей», и это *его* царство; только он может его полагать, только он может его осуществлять. Для этого требуется его воля, его свобода, его усилия. В противоположность тому, что уже стало действительным в этом мире, имеется нечто, что не является действительным и не может стать действительным без содействия человека. Никакой опыт не подскажет, что это такое, в чем оно заключается; человек может почерпнуть это только из самого себя, чисто априори. Нельзя надеяться, что оно будет осуществлено с помощью какой-либо мирской стихии; только сам человек может осуществить его посредством собственной моральной силы. Именно данное обстоятельство обуславливает особое положение человека в мире и придает смысл его существованию. С тем предназначением, которое человек находит в себе, он зависит только от самого себя, — существуя в мире, который ничего об этом предназначении не знает и равнодушно направляет ход своих событий против него; со своей задачей человек находится в мире один и идет против мира. Отсюда огромная значимость свободы воли для человеческого этоса — в том виде, как его, пожалуй, впервые, сформулировал Кант. Человеческий этос у Канта — героический [по сути].

Здесь мы видим нечто крайне важное: смысл и ценность опять принадлежат этому миру. Они больше не являются чем-то непостижимым, потусторонним. Смысл определяют задачи, которые человеку надлежит решить, находясь «в» мире. Эти задачи заключают в себе достаточно смыслопридающей силы, никакой трансценденции смысла больше не требуется.

Возможно, имеется еще более важное обстоятельство: есть задачи, осуществление которых в этом мире не гарантировано никакой властью — ни Провидением, ни божественной волей, — но препоручено исключительно че-

⁵ В родовом смысле (лат.). — Прим. пер.

ловеку. Ибо только так человеческое существование в мире может обрести собственную ценность.

Это мысль, которую нельзя понимать индивидуалистически. В своей философии истории Кант однозначно указал ее границы: задачи разума осуществимы не *in individuo*⁶, а только *in genere*. Это цели, принадлежащие порядку целого в его историческом становлении; цели, в реализации которых индивид, пожалуй, участвует, но которые он не осуществляет в одиночку. Здесь уместно вспомнить о Платоне, для которого предназначение человека также заключалось не в отдельном индивиде, а в общности. Но в случае Канта дело обстоит иначе: также и общность не есть нечто предельное, скорее она сама рассматривается как находящаяся в историческом становлении. Тем самым открывается еще одно измерение.

Не случайно, что как раз с расширением сферы, где всякая задача и всякое назначение приобретают большой формат, совершается переход смысла в план имманентного и его возврат из потустороннего. Ибо именно благодаря этому расширению в человеческом мире образуется пространство для смысла. Оно означает решительный выход из платонизма и тем самым из всей старой метафизики смысла. Ведь мыслители немецкого идеализма очевиднейшим образом продолжали развивать проблему смысла в плане философии истории.

Это продолжение не всегда удавалось. На первых порах оно не соответствует величию новой мысли. В «Системе трансцендентального идеализма» (1800) Шеллинг набрасывает образ истории, который вновь лишает человека возможности определять себя через смыслополагание, приписывая ее божественному Провидению. Показателен аргумент, который при этом используется. Если ранее, пожалуй, большей частью считалось, что человек не обладает [достаточной] свободой для того, чтобы привнести смысл в исторический процесс, так как он [человек] слишком глубоко вплетен в сцепление «необходимости» мировых событий, то Шеллинг, наоборот, показывает, что человек не способен гарантировать единство и целенаправленность [исторического процесса] именно благодаря своей свободе. Ведь в ходе исторического процесса требуется шаг за шагом обеспечить однозначное устремление к его конечной цели. Но свобода — это как раз способность выбирать всякий раз иначе, вопреки конечной цели. Не существует исключительно свободы к добру, она по своей сути всегда есть свобода к добру и *одновременно* к злу. Следовательно, не свобода, а только необходимость может обеспечить здесь «гарантию». У чело-

⁶ В отдельном индивиде (лат.). — Прим. пер.

века не слишком мало, а слишком много свободы, чтобы иметь возможность обеспечить полагание смысла в историческом процессе.

Поучителен здесь сам факт: реализация конечной цели истории, в самом деле, не может быть гарантировано существом, которое имеет свободу выбора в пользу или вопреки этой цели. Остается под вопросом, будет ли сделан правильный выбор. Кто может поручиться за то, что достижение конечной цели исторического процесса гарантировано? От Канта до Гегеля в философии истории господствует этот телеологический оптимизм. Но именно эта предпосылка оказывается здесь сомнительной. Ведь если исторический процесс не является однозначным образом целе- и смыслоориентированным, то как раз свобода субъекта истории может обеспечить соответствующий этому процессу масштаб полагания смысла.

Также и Фихте, набросавший свою философию истории лишь несколькими годами позже («Основные черты современной эпохи», 1806), еще далек от этого взгляда. Фихте отчетливо видел в истории революционную тенденцию человеческой свободы, направленную против «разума» и высшего назначения; он понимал исторический процесс как борьбу свободы и разума друг с другом. Однако он связывал этот аспект с идеей конечной цели, которая всё же господствует над [историческим] процессом, поскольку разум здесь — это также и человеческий разум. Вернуть назад отпущенную на волю и ставшую дикой свободу, позволить ей воссоединиться с целями разума, — такова, по Фихте, конечная цель истории. И исторические стадии [человеческого] несовершенства обретают смысл исключительно как переходные этапы на пути к этой конечной цели.

О содержании указанной конечной цели можно спорить. Однако бесспорно то, что со смещением акцента всякого смыслополагания в направлении отдаленной конечной цели, смысловое содержание текущего исторического процесса обесценивается сверх меры. Ни общее представление не способно сделать правдоподобной достижимость конечной цели, ни актуальные стадии исторического процесса не приобретают собственной значимости при допущении ее достижимости. Старая трансценденция смысла только транспонируется во временное [бытие], но не преодолевается. В этой точке Гердер со своей идеей истории делает шаг вперед, усматривая во всем исторически-действительном его собственное совершенство, не требующее исполнения в каком-то [далеком] будущем.

Подобно тому, как все нити немецкого идеализма сходятся в философии Гегеля, так же обстоит дело и с проблемой смысла. И как в других проблемных

областях задач Гегеля было сделать трансцендентное имманентным и конкретно доступным, так и в этом старом спорном вопросе он завершил мысль Канта, согласно которой всякое полагание смысла в жизни и в истории есть деятельность духа, который осуществляет себя в ней. Единственным носителем и преобразователем себя самого выступает живой дух. Всякий раз он должен стать тем, чем он поистине является. И он обладает необходимой для этого свободой и властью. Ибо в своем существе он есть [нечто] «свободное», и по мере своего знания о собственной свободе он действительно становится свободен.

Тем не менее, эта свобода не есть произвол индивида. Напротив, она представляет собой его послушность своему внутреннему предназначению, которое он несет в себе как всеобщее. И понимая мировую историю как «прогресс в осознании свободы», Гегель не желает тем самым выделить только конечную цель истории, как не стремится и подчеркнуть власть единичного: он хочет обрисовать органическое становление в целом и в качестве целого. Индивид, взятый для-себя, есть только абстракция, и там, где он действительно себя изолирует, появляется «отъединенный дух» (*abgeschiedener Geist*)⁷; ведь индивид существует только во взаимосвязи исторически живущего «объективного духа». Но и конечная цель, рассматриваемая как вождеденное завершение [исторического процесса], есть только абстракция. Действительность того, что составляет смысл и ценностное содержание истории, всегда уже заключается в настоящем; в любой, пусть даже односторонней, форме осуществления эта действительность уже особым образом присутствует здесь и сейчас. Поэтому об истории, именно в силу того что она есть самоосуществление духа, и говорится: «истина есть целое».

Здесь можно узнать синтез гердеровской и кантовской концепций истории. Именно задачи человека должны вносить «разум» в историю; но разум не медлит со своим появлением в истории, ожидая ее завершения, — он уже содержится во всём, что исторически себя возвышает, поэтому «всё действительное разумно». Тем самым смысл и ценность становятся ощутимо достигаемыми, а деяния человека могут рассматриваться как полагающие смысл. Благодаря учению Гегеля о дифференциации объективного духа [на многообразии] «национальных духов» эта идея стала достаточно популярной: каждый народ при своем появлении в истории приносит вместе с собой и «собственный принцип», и исполнение смысла, которое он [народ] доставляет себе в своем [историческом] стремлении, состоит в осуществлении этого принципа. С точ-

⁷ В переводе Г. Г. Шпета — «отошедший дух» (Gegel', 2000, 244 ff.). — Прим. пер.

ки зрения порядка величин, реализация смысла всегда превосходит масштаб индивидуального бытия, хотя и требует участия индивидов; тем не менее, она не растворяется и в общем протекании исторического процесса, но в каждом народе, который формирует в ходе истории собственный облик, она являет собственную высоту, единственную в своем роде и обладающую в самой себе своей значимостью.

Определяющую роль при этом играет проникновение любой самостоятельной формообразующей силы в сознание [индивида]. Подобно тому, как свобода всякий раз действительна лишь постольку, поскольку осознается, — так же обстоит дело и со всяким отдельным смысловым или ценностным содержанием. Объективный дух в любом своем облике пробивается к «для-себя-бытию». «Просвещение» для него — это необходимая переходная стадия. Кант трактовал Просвещение как переход человека в состояние совершеннолетия; в свою очередь, Фихте расценивал Просвещение судя лишь по его побочным следствиям, как состояние «завершенной греховности» человека. Гегель принимает во внимание обе стороны, трактуя противостояние «чистого здравомыслия» и слепой веры в авторитет как расхождение двух моментов одного и того же устремления. В своей основе эти моменты стремятся к одному и тому же; только познание находится на одной стороне, а смысловое содержание — на другой. Реализация [смысла] заключается во взаимной встрече и проникновении друг в друга зрелого здравомыслия и традиционной веры. Ведь и то, и другое в своем полагании промахиваются мимо цели. Вера принимает все, что претендует на значимость, за вечную божественную заповедь, здравомыслие же видит в этом правовую норму, дело рук человеческих. Вера держится старой трансценденции смысла; здравомыслие, в свою очередь, от нее отказывается, но не обретает смыслового содержания в сфере человеческого произвола. Решение задачи достигается с помощью «объективного духа». Ведь есть еще и нечто третье: [а именно], то, что не обладает непреходящей значимостью, но что в силу этого не может быть поставлено в зависимость от субъективного мнения индивида. Конечно, право и мораль исторически изменчивы, однако индивид не обладает властью над этими изменениями. В любую эпоху и в любом народе значимо то, что отвечает живому духу общности; его принцип определяет то, что правильно и что неправильно. Отдельный индивид погружен в национальный дух, которому он принадлежит, и подлинное здравомыслие для него состоит в том, чтобы понимать, чем этот дух является.

Таким образом, смыслополагающие силы в любом случае принадлежат историческому настоящему, и для каждого индивида они — его собственные.

Однако они не зависят от его субъективного мнения. Было бы ошибкой думать, что вместе с тем всякий смысл снова отодвигается в «абсолютное» и становится трансцендентным миру. Конечно, Гегель учит о для-себя-бытии абсолюта как завершении [исторического процесса], но человек здесь — не просто средство, которое вновь исчезает, исполнив свою роль. Наоборот, абсолют включается в мир и в человеческое бытие, сам становится имманентным. «Субстанция» не есть нечто чуждое нам в своем существе, нечто такое, к чему мы только должны были бы вернуться. Это живой объективный дух, который известен нам как наш собственный, актуальные тенденции которого составляют наше внутреннее назначение. Дело идет исключительно о человеческих ценностях. Но это ценности человека не *in individuo*, но в отношении к общности и в продуктивности исторического развития.

Здесь действительно видно, что решение проблемы смысла лежит в иной перспективе, отличной от платонической. Подлинное деяние немецкого идеализма — в том, что ему удалось подорвать господство трансценденции смысла. И прорыв состоит не в одном лишь принципе. Его можно ощутить совершенно конкретным образом — вплоть до той роли, которая приписывается отдельному человеку. Ибо объективный дух у Гегеля — это не гипостазированное «трансцендентальное сознание», возвышающееся над [конкретным] человеческим сознанием. Скорее, только через субъективный дух он только и обретает сознание, а вместе с ним — для-себя-бытие.

На этом основании также и индивиду достается решающая роль в историческом процессе. Масса как таковая, хотя и выступает носителем объективного духа, равным образом безголова, как и многоглава. От нее не может происходить историческое лидерство, ведь ей не дано знать, «что она хочет». Ни общественное мнение, ни численное большинство не выражают однозначно ее истинных тенденций. Только «великий индивид» может высказать, что она хочет. И только тогда, когда это будет высказано и станет для нее доступным, она сможет познать это как свое собственное [назначение] и сделать его своей целью.

Идея политического вождя у Гегеля иная, чем у Платона. У Платона вождь — тот, кто просвещен светом, исходящим от идей; он приносит плененным во тьме свет вечности, созерцавший им в потустороннем. Напротив, согласно Гегелю политический вождь полностью зависит от того, что исторически действительно; он видит существенное в уже наличной тенденции объективного духа и высказывает его. Он не стремится ввысь, а проникает в «субстанциальное» настоящего момента, открывая лишь то, что все носят в себе,

но не узнают. Но поскольку лишь знание возвышает свободу до [состояния] действительности, политический вождь опосредованным образом есть тот, через кого в истории только и осуществляется полагание цели и смысла.

Преодоление трансценденции смысла заключается не только в этих результатах. Оно отчетливо выражается в строении всей гегелевской системы. И правда, та диалектика смысла, которая столь пластично выявилась в схоластических формах неоплатонизма, через гегелевскую философию возвышается до сознания и тем самым преодолевается. Это заключается в сущности ее метода. Ибо метод философии, согласно Гегелю, состоит именно в том, что она везде возвышает до сознания скрытые диалектические основоструктуры, возводя противоположности к синтезу.

В знаменитой диалектике бесконечного, которую Гегель выводит в первом томе своей «Логике», в скрытом виде заключена старая диалектика смысла. Это не бросается в глаза с первого взгляда, однако в этом можно легко убедиться, уточнив основные моменты содержания [этого раздела]. Здесь можно лишь вкратце наметить существенное. По Гегелю, конечное не может оставаться при-себе, оно несет в себе «долженствование», которое изводит его из себя. Оно устремляется к своей противоположности — бесконечному; однако последнее обладает конечным только вне себя. Следовательно, бесконечное становится ограниченным со стороны конечного и тем самым само приобретает свойство конечности. Эта тенденция продолжается все дальше, превращаясь в бесконечный процесс, или «дурную бесконечность». Только синтез обоих моментов есть «истинная бесконечность», то есть такая бесконечность, которая обладает конечным не вне себя, а внутри себя: таково возвращение в начало, циклическое завершение, бесконечное в конечном.

Каким бы завершенным по форме ни было это движение мысли, оно бессмысленно, если понимать его как диалектику бытия. Однако оно становится весьма глубокомысленным, если понимать его как диалектику смысла. Никак нельзя согласиться с тем, что конечное, с онтической точки зрения, не может оставаться при-себе; но, пожалуй, можно согласиться с тем, что смысловой момент в нем указывает за пределы самого себя — в трансцендентное. Равным образом, неверно определение, согласно которому бесконечный процесс оставляет конечное вне себя; но, пожалуй, верно, что с перенесением смыслового акцента в потустороннее конечный мир только и лишается смысла. Наконец, что означает «истинная бесконечность» через возвращение в начало? С онтической точки зрения, это по меньшей мере сомнительный образ. Однако если увидеть в нем придание смысла бессмысленному, он становится красивым и глубоким.

Ибо сущность идеи имманентности состоит именно в том, что всякое определение конечного существа есть его собственное, внутреннее определение и исполняется только исходя из него самого.

Это становится особенно ясным, если сопоставить следующие пять вопросов. (1) Является ли случайным, что гегелевская диалектика бесконечности имеет исток в теологической проблематике, значимой для ранних гегелевских рукописей? Равным образом, случайно ли, что в позднейшей гегелевской философии религии она возвращается почти в неизменном виде как диалектика [отношений] человека и Бога? (2) Почему, собственно, конечное само в себе ничтожно? Ни его ограниченность, ни его преходящий характер этого не доказывают. Но, пожалуй, это могла бы доказать его отчужденность от смысла. (3) Почему Гегель трактует ограниченность как «предел»? Что дает ему право допускать «долженствование» в конечном как таковом? Это предполагает некоторую тенденцию в [самих] вещах. А тенденция, в свою очередь, предполагает некоторую цель, лежащую по ту сторону вещей. (4) Почему «процесс» — это «дурная», или даже «скучная», бесконечность? Не потому же, что он ограничен! Ведь он скорее продолжается без ограничений. Процесс является «дурной» бесконечностью только потому, что он «не имеет конца». Но это несовершенство только в отношении недостижимости завершения. Следовательно, завершение мыслится как [некое] благо. (5) Наконец, почему синтез должен иметь циклическую форму? Только потому, что иначе отсутствует *тélос*, причем в двояком смысле — как «конец» и как «цель». Ведь синтез мыслится как завершение, а это значит — как смыслопридающий момент.

IV

Немецкий идеализм доходит до снятия трансценденции смысла, а проблема смысла в нем переносится в перспективу мировой истории. Но еще сохраняется связь смыслополагания с метафизически всеобщим и вечным [порядком бытия]; реализация смысла здесь везде имеет форму осуществления всеобщего в мировых событиях. И то, и другое спорно: в обоих допущениях еще проглядывает остаток метафизики идей, которая плохо согласуется с провозглашенной отныне имманентностью смысла.

Значительный шаг вперед совершается благодаря новейшей философии ценностей — а именно, посредством того, что внимание теперь фокусируется на содержательной стороне проблемы смысла. Основоположителем этого направления мысли был Ницше.

Если смыслополагание рассматривается как удел человека, весь его вес приходится на человеческий этос. Кант и Гегель хорошо это понимали. Однако долгое время сущность «блага» считалась чем-то простым и единым; затруднения вызывало не столько содержание этой идеи — ведь оно-то, как думали, уже известно — сколько ее обоснование. Это отчетливо видно на примере кантовской формулировки категорического императива. Однако здесь мы встречаемся с явным заблуждением. Именно Ницше был тем мыслителем, который, к изумлению современников, объявил, что нам еще никоим образом не известно, «что» такое добро и зло. [С точки зрения Ницше,] «величайший предмет возможного знания» (μέγιστον μᾶθημα) — это не единственный и, тем более, не простой принцип; такой предмет представляет собой неисчерпаемое многообразие, царство нравственных ценностей, отнюдь не все из которых уже открыты. И что гораздо важнее, царство ценностей невозможно раскрыть одним махом; в истории человек познает его медленно, шаг за шагом. Каждый народ и каждая эпоха открывают нечто новое. В каждую эпоху человеческий этос имеет свое предпочтительное направление и отличается односторонностью; открытие новых ценностей постоянно выводит за пределы уже установленного.

Это прозрение пришло к Ницше, философу-искателю, в процессе критики христианской морали с ее принципом любви к ближнему. Пусть даже в своей критике он промахивается мимо цели, позитивным в его мысли остается то, что существуют ценности, в рамках христианской морали не раскрытые. В данном отношении показателен принцип «любви к дальнему», который Ницше противопоставляет принципу любви к ближнему. Имеется в виду ответственность и ратование людей современной эпохи за будущее, за грядущие поколения. Это ответственность, которую нынешний род несет в любом случае, однако редко сознательно берет ее на себя, с тем чтобы сделать ее краеугольным камнем своих устремлений. Речь идет о высшей солидарности — не только с ныне живущими людьми, но и с теми, кому еще только предстоит пожинать как добрые, так и вредоносные плоды настоящего.

Тем самым перед ценностным сознанием разворачивается полнота дальнейших ценностей: сила, воля, власть, красота, полнота жизни, веселость, радость ответственности и многое другое. И только вместе с очерченным многообразием взгляду открывается величие задачи, стоящей перед человеком. Это первый, но решающий шаг к содержательному осуществлению [принципа] имманентности смысла, намеченного еще Гегелем. Вместе с тем, это знание о том, что смысл еще не осуществлен; более того, только перед лицом такого многообразия и возникает подлинно серьезное отношение к неосуществленно-

сти смысла — вместе с осознанием величайшей задачи, выпадающей человеку в мире. Лишь теперь человек может оценить, что значит обращенный к нему призыв: «стать смыслом земли». Это ни много ни мало уразумение того факта, что смысл жизни, который столь долго и напрасно искали в сверхприродном [порядке бытия], заключается скорее в смыслополагании, осуществляемом самим человеком. Никакая сила в мире не позаботится о смыслополагании, если сам человек не воспримет эту задачу как свою собственную. Необозримая, но благородная задача — столь возвышенная, что одна причастность к ее реализации уже наполняет человеческую жизнь смыслом.

Вероятно, в этой точке Ницше зашел слишком далеко. Ведь он приписывает человеку не только способность постигать и осуществлять ценности, но еще и намного большую способность впервые устанавливать и даже «творить» их. В этом смысле он говорит о «переоценке ценностей». Конечно, [такая переоценка] уже была заложена в русле гегелевской философии истории; уже у Гегеля значимые нормы представляют собой творение объективного духа, которому приписывается своего рода всемогущество, способность творить из самого себя [всё], что ему угодно. У Ницше аналогичным образом дело обстоит с человеком. Ни то, ни другое не соответствует эмпирическим фактам духовной жизни. Если смотреть с точки зрения теории ценностей, при такой трактовке утрачивается смысл сверхвременного характера ценностей, следствием чего становится беспочвенный исторический релятивизм. С точки же зрения проблемы смысла, на человека налагается слишком большое бремя. Ибо всякое смыслополагание должно держаться чего-то прочного, устойчивого — того, что могло бы предоставить творческому духу масштаб [распознавания] смысла и бессмыслицы. В случае же избытка полноты власти дух утрачивает этот масштаб, и его свобода обращается в произвол.

В наши дни материальная этика ценностей вернула этот избыток [смыслополагания] к его естественной мере. Она синтезирует, с одной стороны, кантовский априоризм со свойственным ему сверхвременным характером нравственного требования — и, с другой стороны, усмотренную Ницше идею многообразия ценностей. Их многообразие вполне достаточно для того, чтобы объяснить множество [типов] морали и историческую, временную обусловленность любых значимых норм. Ведь значимость (*Gültigkeit*) — не то же самое, что ценностное бытие (*Wertvollsein*). Если существует множество ценностей, а ценностное сознание всякий раз ограничено, то отсюда тут же следует, что отнюдь не все ценности должны сохранять значимость во всяком типе духовной культуры. То, что обладает сверхвременным бытием, не нуждается в ежесекундном признании, в том, чтобы всегда сохранять действенность. Сверхвременное может

быть действенным только для сознания, которое способно его постичь. Если речь идет об объективном духе, от него равным образом не требуется «творить» сами ценности; он «находит», обнаруживает их — причем по мере своего собственного созревания. Не сами ценности изменяются в ходе человеческой истории, но только ценностное сознание — так же как и с развитием знания меняется не сам мир, а только картина мира.

Достигнутый здесь синтез не является окончательным. Скорее, он заключает в себе начало нового понимания и нового [способа] оценки. В нем еще много неясного. Так, например, в нем все еще отсутствует преодоление «всеобщего» и «вечного» в существе того, что способно полагать смысл. Но до тех пор, пока указанные моменты определяют это существо, всякое полагание смысла *через человека* будет неправдоподобным. Однако если просто отбросить эти моменты, характер «смысла» утратит что-то от своей сущности. Ведь зерно истины так или иначе содержалось в платонической мысли о том, что смысл и ценность имеют характер вечности — где бы и как бы они ни обнаруживались. Иначе и идея трансцендентности смысла оказалась бы внутренне противоречивой, а ее вековое господство в философии и мировоззрении было бы необъяснимым. Нужно постичь относительную справедливость также и этой мысли, с тем чтобы она обрела подобающее ей место в очерченной картине. Указанное выше соотношение ценности и ценностного сознания представляет собой по крайней мере первый шаг в данном направлении, демонстрируя свободное сочетание вневременного существования и исторически обусловленной значимости.

До сих пор наши рассуждения касались только проблемы ценности. Но проблема ценности не тождественна проблеме смысла. Вероятно, именно в этом с самого начала заключался исток многочисленных заблуждений, смешивавших смысл и ценность. Вплоть до наших дней эти понятия не были строго разведены, да и сами по себе они еще не были проработаны достаточно ясно.

В действительности путаница идет еще дальше, поскольку различие между ценностью и целью также не проводилось достаточно четко в рамках телеологического образа мысли — а почти вся метафизика до сих пор имела телеологический уклон. Там, где открывали (или думали, что открывают) целеориентированные тенденции, их принимали также за ценностно-ориентированные; а там, где натыкались на ценности, их принимали, как правило, за цели реальных тенденций. И то и другое вполне понятно, но именно поэтому коренным образом неверно.

Цели должны устанавливаться сознанием; будучи установлены, они должны преследоваться, то есть реализовываться с помощью тех или иных средств.

Человек устроен таким образом, что он может сделать своей целью только то, что ему по каким-то причинам представляется ценным. Однако это вытекает из сущности человека, а не из сущности целеполагания. Вполне мыслима такая ситуация, когда существо с телеологической способностью делает целью своих устремлений нечто противоречащее ценности — причем ради самого последнего. Против идеи сатаны можно было бы возразить, что она вымышлена чисто спекулятивно; но ее никак нельзя назвать внутренне противоречивой, — только поэтому она и могла так долго просуществовать в истории человечества.

С другой стороны, очевидно, что сами по себе ценности далеки от того, чтобы иметь направляющую силу целей. Пожалуй, от них исходит некоторое требование, которое в случае этических ценностей сгущается до долженствования. Но долженствование само по себе не имеет власти, которая позволила бы ему реализоваться в бытии; оно [ничего] не детерминирует так, как детерминируют законы природы — и, в более широком смысле, как принципы бытия вообще, — а именно всеобщим, необходимым и непреложным образом. В пользу этого говорит то обстоятельство, что реальный мир полон как противоречащего ценностям, так и причастного им; а поступки людей бывают как дурны, так и добры. Чтобы реализоваться, ценностям необходим посредник; он сам должен реально существовать в реальном мире — при этом обладая единственной в своем роде способностью целеполагания и реализации целей. Только через него ценное может быть превращено в цель и реализовано. Такой посредник и есть человек. На этом основывается его уникальное положение в мире. Именно бессилие ценностей является основой могущества человека — существа, постигающего ценности и активно ставящего перед собой цели.

Но и это еще не исчерпывает противоположности ценности и цели. Именно для высших, нравственных ценностей справедливо утверждение, что даже в поступках человека они не составляют содержания целей. В нравственном поступке преследуется не нравственная, а другая ценность — ценность блага (*Güterwert*); нравственная же ценность выявляется, как говорил Шелер, «позади акта». Так, настоящее милосердие присутствует не у тех, кто «хочет быть милосердными», а у тех, кто заботится исключительно о благополучии ближних; но это «благополучие» явным образом есть ценность блага и относится не к тому, кто совершает поступок, а к ближнему. В свою очередь, нравственная ценность — это ценность самого поступка и относится к субъекту поступка. Таким образом, она вовсе и не была целью поступка, но реализуется в нем, хотя сам поступок преследует другие цели.

Эти вещи нужно иметь в виду, если кто-то хочет дойти до самых оснований проблемы смысла. Теперь между целью и смыслом нетрудно провести различие,

так как очевидно, что смысловой момент находится гораздо ближе к ценности, чем к цели. Ведь ценности — это то, что только и делает стремление к цели осмысленным; если кто-то по невежеству преследует цель, которая противоречит ценности или же только лишена ее, мы воспринимаем такое [стремление] как бессмысленное. Тем не менее, на первый взгляд это может представляться совсем по-другому. В жизни мы называем осмысленным нечто просто подходящее или пригодное, вплоть до самых внешних отношений полезности; нам представляется осмысленным и устройство органического [мира] в его взаимно согласованных функциях. Как в одном, так и в другом случае осмысленное имеет форму целесообразного. Не иначе дело обстоит и тогда, когда речь идет о соразмерном смыслу в удовлетворении некоторой потребности; ибо это справедливо также и в случае, когда с точки зрения неких высших интересов потребность противоречит ценности, как, например, жажда мести или определенные формы честолюбия. Поэтому на самом деле имеет место ценностное безразличие множества в высшей степени осмысленных склонностей, способностей, достижений.

Но тут становится ясно, что метафизическая проблема смысла подразумевает «смысл» в другом его значении. Имеется в виду то более узкое и возвышенное понятие смысла, которое неотделимо от понятия ценности. Полагание смысла жизни не может заключаться в подчиненных и зависимых от случая отношениях целесообразности. Оно должно быть укоренено в чем-то независимом и безусловном. Но последнее мы имеем только в ценностях.

Принимая во внимание это базовое отношение, можно сказать: всякий смысл в мире соотнесен с [той или иной] ценностью, а всякая ценность придает смысл. В данном положении сформулирован сущностный закон. Но закон имеет форму отношения. Следовательно, он уже предполагает различие в соотнесенном; исходя из модуса отношения, можно также указать и различие. В жизни бытие-осмысленным (*Sinnvollsein*) — это отнесенность к ценностям вообще, состоит ли она в устремлении к ним или еще в каком-либо модусе направленности. Но именно ценностное бытие (*Wertvollsein*) есть то, что дает этой направленности ориентир и содержание.

Различие и взаимосвязь в данном отношении одинаково существенны. Дифференциация на содержание и направление принадлежит порядку ценностей. Но претворение [ценностей] в реальность, [их] включение в жизнь — то есть само ориентирование [согласно ценностям] — есть задача смыслополагания. В силу этого смыслополагание обладает подвижной свободой (*Bewegungsfreiheit*) по отношению к многообразию ценностей. Однако бытие-направленным остается при этом тем же самым. Пожалуй, мы справедливо говорим, имея

в виду различие ценностных отношений, что «смысл» того или иного предмета — различный. Но само бытие-осмысленным — не различно. Только ценностное бытие — снова и снова иное.

Эта зависимость смысла и ценности друг от друга отчетливо выражается в определенных ценностных отношениях. Имеются нравственные ценности, которые еще требуют смыслополагания, выходящего за рамки их собственного существования (*Bestehen*), даже за рамки их реализации в поведении человека. Надежность и верность убеждениям нравственно ценны даже без доверия, которого они заслуживают. Но в жизни они осуществляются только тогда, когда им навстречу выказывается соответствующее доверие. То же самое справедливо и для самой нравственной ценности доверия: она имеет полное право на существование, даже не соприкасаясь с надежностью, которой она требует; но только там, где эта ценность встречается с надежностью, она реализует свой смысл в человеческой жизни. Это можно назвать ценностным отношением дополнительности; поучительно здесь то, что обоюдосторонность [ценностного отношения] имеет тут форму дополнения, которое, в качестве смыслового единства, распространяется на множество людей и охватывает различные ценности.

Это охватывающее смысловое единство не во всех случаях проявляется столь же отчетливо. Но при более глубоком рассмотрении хорошо видно, что оно сквозное. Так, всякое исполнение долга ценно само по себе, как бы ни поступали остальные, — однако к его сущности принадлежит и требование исполнения долга другими. Любовь находит реализацию смысла в ответной любви, но и без нее она сохраняет свою нравственную ценность. Наконец, смыслополагающим является и всякий адекватный «ценностный ответ», всякое заслуженное внимание, [а также] оказание чести, почтительность, даже простое согласие и независтливое признание. То, что требует такого ценностного ответа (*Wertantwort*), хотя и не затрагивается им в своей ценности, но все же находит в нем соразмерную реализацию смысла.

Здесь надлежит обдумать еще кое-что. Возможна также реализация смысла, которая не состоит в осуществлении ценности. В жизни есть особого рода смысл, который заключается как раз в том, что человек стоит перед [лицом] задачи как таковой, то есть перед [лицом] нереализованности [некоторого] требования. Но последнее имеет место лишь до тех пор, пока не реализованы соответствующие ценности. Ибо только при таком условии для человека остается возможным совершить в мире нечто существенное. «Бессилие ценностей», состоящее в том, что от них исходит только идеальное требование (долженствование), а не реальная детерминирующая сила, является для человека глу-

боко значимым моментом в существе ценностей. Тем самым на его долю в этом мире выпадает некоторое предназначение, задача, смысл жизни. В мире, где все ценное осуществлялось бы и без его свободного участия, он, как существо обладающее свободой и творческой активностью, был бы решительно лишним.

Тот довод, который противники Канта приводили против принципа долженствования, — а именно, что оно снимается само собой, когда исполняется соответствующее требование, — есть не что иное, как обратная сторона указанного отношения. Но только это отнюдь не возражение: просто таково само существо долженствования. Фихте, возвысивший долженствование до своего рода абсолютного мирового принципа, выявил тем самым его несамостоятельность. [Далее], в своей полемике, направленной против долженствования как принципа, Гегель раскрыл в нем внутреннюю диалектику. Однако здесь он зашел столь далеко, что этот принцип полностью утратил у него свою силу. Еще чисто по-аристотелевски Гегель видел смысл всякой тенденции и всякого стремления в осуществлении. Но смысл долженствования не исчерпывается осуществлением того, чему надлежит быть (то есть ценности). Бытие нереализованным и задача, в свою очередь, также исполнены смысла — а именно, для существа, чье духовное своеобразие полностью определяется свободой и заключается в волеии и приложении собственных усилий к реализации своего предназначения — короче говоря, [заключается] в преодолении задач.

Итак, смысл и ценность не совпадают. Они лишь неразрывно переплетены друг с другом. Всякая реализация ценности — это одновременно и реализация смысла. Но ценностная реальность, доведенная до конца, до готового завершения, лишает смысла человеческое существо, укорененное в творческом смыслополагании.

V

Теперь настало время подвести черту под нашими рассуждениями и односторонним образом сформулировать результат, полученный к настоящему моменту. В определенных границах это становится возможным благодаря только что проведенному разъяснению понятий, наряду с изложенной выше исторической ретроспективой проблемы смысла.

Результат можно очертить сперва в негативном ключе. Ни бессмысленность данного, ни недостижимость трансцендентного смысла не выдерживают критики. Следовательно, у жизни должно быть легко выявляемое смысловое содержание, и оно должно ощущаться повсюду, где нечто ценное либо обла-

дает реальным бытием, либо постигается в становлении реальным. Но оно не заключено с необходимостью в единстве некоторого принципа, в чем-то всеобщем, вечном и вневременном; оно не лежит ни по ту сторону мира, ни с необходимостью в целом этого мира. Также и внутри мира это смысловое содержание не будет заключаться в том, что мир — в целом или в отдельной его части — якобы предрасположен к смыслу (*auf Sinn hin angelegt*); оно вообще не связано исключительно с телеологическим отношением; и столь же мало оно должно быть заложено в основах мира или корениться в примате смысла над бытием.

Тем самым снимается большинство предпосылок, по умолчанию принимаемых в старой метафизике смысла, как она сложилась от Платона до Нового времени. Теперь предстоит оценить это снятие как отграничение позитивного концептуального ядра, которое выдерживало бы вес соответствующих феноменов.

В мире имеется бесчисленное множество того, что является ценным само по себе, причастность чему наполняет [жизнь] смыслом. Все, что мы воспринимаем в жизни как значимое, возвышенное, отрадное, как раз такого рода. Возвышение [души] и отрада суть не что иное, как формы сознания реализации смысла; с некоторыми оговорками сюда можно причислить и наслаждение — существуют духовные блага высшего порядка, которые нельзя оправдать иначе, чем через то, что ими наслаждаются (например, предметы искусства). Ошибочно полагать, что за этим должно скрываться нечто такое, благодаря чему причастность такого рода была бы осуществлением смысла. Поиск причин или предпосылок здесь так же неуместен, как и высматривание конечных звеньев смыслового отношения — скажем, целей самих по себе. Правда, от последнего человеку трудно отвыкнуть: он склонен к тому, чтобы рассматривать все в телеологическом ключе, при этом, однако, не замечая, что таким образом он уже понизил значимое или отрадное само по себе до уровня «средства», то есть недооценил. Но такая недооценка есть опустошение человека, его прозябание в стороне от смыслоосуществления. Ценность и смысл находятся по ту сторону всякой телеологии, они имеют место и помимо целевого отношения, наоборот — последнее их предполагает. Лучшим доказательством тому служит своего рода замкнутое-в-себе-бытие (*In-sich-Geschlossenheit*) всего, что есть в жизни действительно возвышенного и отрадного, безразличие последнего по отношению к тому, что обрамляет его в виде реальной последовательности событий, к взаимосвязям и противоположностям, которые бросают на него тень.

Прямо сейчас необходимо, однако, рассеять одно недоразумение, возникающее всегда, когда говорят о состоянии отрады (*Beglücktsein*). Сразу думают, что здесь имеется в виду набивший оскомину эвдемонизм; но если бы тайна

проблемы смысла была не чем иным, как формой блаженства, это было бы разочаровывающе простым решением. Между тем, отношение, о котором здесь идет речь, выглядит совершенно иначе: не счастье есть то, что приносит смысл, но реализация смысла осчастлиливает. Эта зависимость не может быть перевернута, так как нет такого счастья, которое не покоилось бы на причастности к некоторой ценности, будь то в принятии [этой ценности] или в устремлении [к ней]. Всякий успех серьезных усилий, всякая любовь и бытие-любимым, всякая мера человеческого величия, всякая самоотдача в пользу идеальных целей или великих событий показывают одно и то же однозначное направление зависимости: нечто имеет смысл не потому, что оно осчастлиливает, но оно осчастлиливает потому, что имеет смысл. Только это и имеется в виду под отрадой (*Beglückung*) как формой сознания реализации смысла.

Таким образом, смысл жизни не заключается в некотором первичном единстве, в чем-то всеобщем, которое следовало бы принять [как имеющее место] лишь за пределами данного. Он находится именно в онтически вторичном — в ставшем и непрестанно постигаемом в становлении многообразии данного; и он сам в каждый момент времени необозримо многообразен, не регламентирован содержаниями определенного рода. Ибо ценное в мире — ставшее и постигаемое в становлении — многообразно, как многообразны и формы участия в нем.

Смысл, которого всегда ищет человек, именно потому так трудно найти, что человек ищет его там, где его нет. Он ищет смысл «позади» данного, в чем-то пребывающем, вечном, бесконечном. Смысл, таким образом, ищется по ту сторону места, где он мог бы быть найден: ищется слишком высоко, слишком далеко, ищется в том направлении, где человек — даже если бы искомое и находилось там — уже ничего не способен был бы постичь. Разве простой секрет всякого удачного поиска не состоит в том, что искать следует там, где искомое «есть», а не там, где его нет? Нужно уметь схватывать смысл именно в конечном, именно во временном, преходящем, эфемерном. Ведь там-то он и «есть» — вплоть до единичного и случайного.

А могло ли дело обстоять в принципе по-другому? Пребывая в чем-то вечном, смысл был бы голой сущностью; как таковой, он не был бы чем-то реальным, ведь только идеально сущее не причастно времени. Заклучаясь в чем-то абсолютном, подлинный смысл и подавно был бы совершенно непостижим; абсолютное ускользало бы от нас, в нем ничего нельзя было бы ухватить. На этот счет обманываются уже хотя бы потому, что само абсолютное не удастся постичь; потому-то кажется так легко спроецировать на него смысл. Ошибочно, однако, полагать, что этот смысл постигли.

Почему, собственно, всегда полагали, что то, что имеет подлинную ценность, должно быть вечным? Вера в это неискоренима — и, тем не менее, она оказывается заблуждением: ведь то, что существует реально, существует тем самым во времени и не может быть вечным. Простой пример, нужно полагать. Почему же всегда считалось наоборот? Потому что абсурдно думать, что ценностное бытие чего-то реального может быть столь же преходящим, как и само это реальное. То, что ценно, остается ценным, даже если оно возникает в действительном мире лишь на мгновение.

Здесь лежит решение старой загадки. Совершенно верно, что всякая ценность есть вечная ценность и всякий смысл — вечный смысл. В этом Платон был прав, и вместе с ним — все, кто за ним последовал. Но неверно, что вечная ценность и [вечное] смысловое содержание не могут существовать (*bestehen*) на основе преходящего. И здесь платонизм был неправ; это величайшее заблуждение, своего рода *πρῶτον ψεῦδος*⁸ классических мыслителей. То, что причастно времени, вполне может иметь вечное смысловое содержание. Оно не превозносится тем самым над своей временностью. Только смысл, только ценность возвышаются в преходящем над его появлением и исчезновением в потоке времени. Или по-другому: реальное бытие чего-либо ценного не нуждается в том, чтобы длиться вечно, не может длиться вечно — как раз потому что оно реально; но бытие-ценным чего-либо реального (а это значит — сама его ценность как таковая) является тем не менее вечным — как раз потому, что оно не есть нечто реальное. Эфемерное вполне может быть причастно вневременному, само при этом не выбиваясь из порядка времени.

Это не понятийное ухищрение, не туманная теория. Как раз в понятии данное отношение схватывается несовершенным образом. В жизни же оно всем так или иначе знакомо, мы понимаем его смысл без лишних слов. Ибо мы воспринимаем великое и значительное четко и неотрефлексированно, где и как бы оно себя не проявляло в нашей собственной жизни или в истории, — даже если оно вспыхивает лишь на мгновения. Так обстоит дело с великими представителями рода человеческого минувших времен, с уникальными ситуациями и движениями в жизни народов, со всеми великими деяниями, с героизмом и предводительством — и даже со всеми великими желаниями, устремлениями, рискованными начинаниями и предприятиями: безразлично, были ли реализованы их цели или же, в силу оказанного противодействия, их ожидал трагический конец. Всё [в мире] возникает, чтобы снова исчезнуть, у всего есть отведенный ему срок в об-

⁸ Первичная ложь (др. греч.). Имеется в виду ошибочный начальный тезис. — *Прим. пер.*

щем потоке мировых событий. Если нечто стало однажды прошедшим, с точки зрения бытия оно безвозвратно утрачено; в масштабе исторических событий оно, действительно, вспыхивает лишь на мгновение. Но свет остается, лучи смысла распространяются в будущее — поверх угасания и гибели.

Молчаливая вера человечества в бессмертие всего великого и исполненного значимости — не детская мечта, не фантом неисправимых идеалистов. Она не оспаривает суровость реального [мира], не отступает перед ней. Она является непоколебимым свидетельством сущностного закона в понимании человеком смысла — причем даже там, где последнее, само себя понимая превратно, приписывает вечность ценностного содержания временному носителю. До тех пор, пока метафизика смысла не схватывает различия между бытием и ценностью, — а данное различие не признается во всей платонической традиции, — она приписывает некоторой гипостазированной реальности то, что принадлежит только смысловому содержанию. Но это ядро истины в заблуждении. И оно порой четко понимается и подобающим образом описывается. Уже у самого Платона было осознание этого, когда в «Пире» он возводил причастность человека к бессмертию к ἀθάνατος ἀρετή⁹, усматривая ее внешнее проявление в ἀθάνατον κλέος¹⁰. Первое выражение можно трактовать — поскольку древние не имели понятия ценности — как «бессмертную ценность», а последнее — как своего рода излучение, распространяемое этой ценностью в истории. То, что участники Марафонской битвы несли домой в свой родной город, на самом деле было ἀθάνατον κλέος, и история доказала это. Их «бессмертная слава» никак не могла наделить вечностью маленький полис в Эгейском море, но, пожалуй, она могла наделить вечностью идею, воплощением которой этот полис оставался на протяжении добрых ста лет.

В малом и наименьшем дело обстоит аналогично великому. Личная жизнь отдельного человека также приобретает свой свет от самого что ни на есть проходящего, от мгновений реализации смысла, которые освещают повседневность. Тот, кто ретроспективно обзревает собственную жизнь и спрашивает себя, что же, собственно, в ней было стоящего, видит перед собой короткие эпизоды и даже отдельные моменты, в которых заключался ее апогей. Это может быть удача, исполнение желания, это может быть и мимолетная встреча или временная причастность к чему-то значимому и выдающемуся, пусть даже на расстоянии; возможно, это целые годы гордой надежды, возможно — короткая мечта о счастье, получившая пищу из отдельных часов подлинного осуществления.

⁹ Бессмертная добродетель (др. греч.). — *Прим. пер.*

¹⁰ Бессмертная слава (др. греч.). — *Прим. пер.*

Тот, кто отдает себе серьезный отчет [в прожитом], всегда найдет нечто подобное — счастливые моменты, ради которых «стоило жить». Нужно, конечно, прибавить: скорее всего, он обнаружит и кое-что еще подобного рода. Ведь обнаружение здесь зависит не только от того, что он пережил, но и от того, как он это пережил и как он размышляет о пережитом. Черствый и невосприимчивый человек проходит мимо всего, что с ним происходит; он не постигает происходящего, так как не видит его. В свою очередь, мудрец открывает свое сердце и свои чувства; все то, что посылает ему судьба, становится его достоянием. Смысловая нищета личной жизни зависит не только от происходящего, в ней виновен и сам человек.

Более чем в каком-либо другом отношении, человек подчиняется иллюзии в схватывании мгновения. Он подчиняется ей, будучи наперед-мыслящим и наперед-беспокоящимся существом, и сама жизнь побуждает его к постоянному предвидению. Его собственная жизнь в «предрешении» (*Vorgriff*) — его «вперед-себя-бытие», как это называет Хайдеггер, — позволяет ему постоянно переносить акцент с настоящего в будущее. Из привычки рассматривать и оценивать события, в которых он участвует, с телеологической точки зрения, проистекает тенденция усматривать смысл настоящего в грядущем, — как если бы было окончательно решено, что все текущее имеет смысл только ради чего-то более отдаленного. То, что Хайдеггер описывает таким образом как существо *Dasein*, есть как раз величайшее заблуждение: [ведь именно таково] вечное состояние одураченности человека под влиянием схематизированной жизненной формы собственного устремления и заботы; [таково состояние] неутомимости вечного поспешания вперед, неспособности задержаться на месте и исчерпать момент. Достигнутое опостылело ему, так как оно уже достигнуто. Тот, «чья жизнь в стремлениях прошла»¹¹, — пусть даже он может быть спасен, с точки зрения смысловой вечности эфемерного [порядка бытия] является весьма спорной фигурой. Фауст — это глупец, который никогда не скажет: «повремени-ка», будучи поражен проклятием слепоты и затравлен собственными бес-

¹¹ См. «Фауст», часть 2, акт 5:

«Ангелы (*напят в высшей атмосфере, неся бессмертную сущность Фауста*):

Спасен высокий дух от зла

Произволением Божьим:

“Чья жизнь в стремлениях прошла,

Того спасти мы можем”» (Gete, 1969, 466).

В беседе с Экерманом от 6 июня 1831 г. Гёте утверждал, что в этих стихах «содержится ключ к спасению Фауста» (Gete, 1969, 508).

смысленными желаниями и тоской. Его договор с дьяволом является лишь внешним символом. Фауст уже при жизни находится в аду.

Что-то от этого проклятия беспокойства и упущения смысла присутствует в каждой человеческой жизни — пусть даже с годами, вопреки сему, появляются мудрость и проницательность. Нам легче видеть это со стороны, на примере чужой жизни; в собственной жизни за все приходится платить. Подлинное детское счастье понимает лишь тот, кто набрался опыта в жизненной борьбе. А разве иначе обстоит дело с исполнением смысла, когда находят друг друга два любящих сердца? Вероятно, здесь имеет место глубокое проникновение в момент, раскрытие в человеке, пусть и доселе слепом, способности переживать моменты. Но беспокойство тоски живет и в любви. Она хочет все больше и больше; кажется, что нечто подлинное всегда лежит еще впереди, а настоящее есть только нечто предварительное, долженствующее уступить место ожидаемому в будущем. И если того желает фортуна, если все сбывается, и из этого возникает совместная жизнь и приносит плоды, то безумие все равно влечет дальше и дальше; тоска, желание, надежда вновь и вновь устремляются за пределы [наличного], даже если апогей давно уже пройден. Человек учится не так легко. Оглядываясь назад, он слишком поздно видит, где имело место исполнение смысла — там, в начале, когда сердца «искали и находили» друг друга.

Провидцы человеческой жизни — поэты. Их неисчерпаемая тема — поиск и обретение себя, та самая мимолетность, которая несет в себе вечность реализации смысла. И поэты следуют именно закону вечности смысла, когда возвышают мимолетное до вневременной формы произведения искусства.

Но было бы все же большой ошибкой лишать стремление подобающей ему роли в человеческой жизни; было бы ошибкой думать, что дело заключается только в пассивном отношении человека к реализации смысла, которая ему «выпадает». В самой жизни есть, пожалуй, и другая сторона смыслоотношения: речь идет о такой реализации смысла, которую человек призван осуществить сам, которая не может состояться без принятого им решения и действий с его стороны. Такая реализация смысла коренится в идеальности ценностей, в их бессилии по отношению к реальному, в их зависимости от человека как посредника; она коренится в нереализованном требовании, которое исходит от ценностей и как бы «воспринимается» человеком; [наконец], в задаче, которая выпадает на его долю как его предназначение в мире.

В этом плане старая метафизика смысла блокировала человеку пути: [для метафизика] мир изначально должен зависеть от смысла, смысл и ценность должны иметь приоритет над бытием, должны быть «сильнее», чем принципы

бытия; иначе реализация смысла в мире неосуществима. Фиаско такой метафизики обнаружилось в проблеме теодицеи. Оправдание Бога, — как Творца и управителя повсеместно несовершенного мира, — не удалось с точки зрения ценностного сознания человека. Сочинение Канта «О неудаче всех философских попыток теодицеи» внесло сюда окончательную ясность.

Но Кант только наполовину пробил огромную кирпичную стену. У него еще сохраняется некий примат, пусть даже это примат «практического разума». Однако можно показать, что примата придающей смысл инстанции вообще не требуется, что смысловые принципы не нуждаются ни в том, чтобы быть «более сильными», ни в том, чтобы лежать в основе мира. Это вполне относится и к реализации смысла в человеческой жизни — по той простой причине, что подобная реализация по сути своей есть «смыслополагание», осуществляемое человеком. Поэтому от вышеизложенного ничего не отнимешь. Бывает, правда, что нечто ценное во всей его полноте встречается человеку и помимо его участия; но реализация смысла происходит в такой встрече только тогда, когда человек это схватывает, а схватывание происходит при его участии. В оценивании, так же как в действии и осуществлении, человеку выпадают те или иные задачи, и в обоих случаях реализация смысла сущего зависит от смыслополагания, производимого самим человеком.

Ключевая ошибка всех попыток решения проблемы теодицеи состояла в принятии по умолчанию предпосылки, согласно которой якобы только совершенный мир может соответствовать благодати Божией. Однако абсолютно неверно, что несовершенный мир для человека противосмыслен. Фихте первым высказал мысль о том, что именно в себе «ничтожный» мир — а эмпирический мир он считал в себе ничтожным — в высшем понимании есть «наилучший» мир, так как «благо» в нем целиком является задачей и приходится на долю активности свободного существа — человека. Но в свою эпоху он остался непонятым.

Это прозрение также остается искаженным, пока его столь подчеркнутым образом основывают на абсолютной ничтожности мира. Мир, каков он есть, ни ничтожен, ни лишен ценности. В нем всюду тесно перемешано ценное и противоречащее ценности. Этот мир не основывается на ценностях и не поддерживается ими, порядок бытия в нем не является ценностным порядком, — это несовершенный мир. Но как раз в этом несовершенном мире с реализацией смысла дело обстоит не так уж плохо. Образно выражаясь, о ней хорошо позаботились. Но, конечно, в совершенно ином смысле, нежели тот, которого требовала старая метафизика смысла.

В диалектической форме это можно выразить так: в мире, каков он есть, реализация смысла обеспечена именно посредством того, что она, собственно,

ничем *не* «обеспечена» — ни «сверху», ни согласно устройству бытия, ни с точки зрения мирового целого. Ибо только таким образом осуществление смысла в мире может зависеть от «смыслополагания» со стороны человека. В свою очередь, сам человек, разумея под «полаганием» свое притязание на мир и на свое предназначение в мире, обретает здесь свою собственную реализацию смысла.

По сути, смыслополагание заключено в онтически вторичном; оно приходит в этот мир не из [каких-то] истоков, но посредством эпигенеза. Бытие устроено так, что человек есть нечто запоздалое в мире. Если бы смыслополагание происходило из истоков мира, оно не могло бы быть достоянием человека; человек с его свободой и творчеством, с его стремлением к смыслополаганию, — остался бы ни с чем. Он был бы лишним в этом мире. Если же мир несовершенен, если он уже в своих истоках не основан на смысле, то человек в нем не лишний; смыслополагание тогда выпадает на его долю в качестве задачи, и сама эта задача придает смысл его существованию в мире.

Смыслополагание принадлежит к человеческой свободе — причем в двух направлениях: как реализация того, что обладает ценностью, но еще не реализовано, и как оценка уже ставшего действительным. И в том, и в другом случае в свободе заключается власть смыслополагания. Разумеется, человек не всемогущ; ему недоступна роль, которую приписывали божеству; его нельзя обвинить в бессмысленности мира, как обвиняли в ней Всемогущего; и за человеком не водится недостойного спора о его «оправдании». Но толика власти ему так или иначе дана, и в самом деле, ею обладает лишь он один. И этого достаточно, чтобы он мог от себя дать миру то, чего тот сам по себе не имеет. Ибо смыслополагание разыгрывается в другом измерении, не в том, где меряют пространственно-временными масштабами. С миром дело обстоит так же, как и с человеческой жизнью: каждый проблеск смыслополагания в отдельной его части есть непосредственным образом смыслополагание [в рамках] целого.

Что-то от этого последнего отношения имела в виду старая метафизика, полагая, что смысл мира стоит искать только в мировом целом. Только она перевернула отношение, и тем самым упустила его. Пожалуй, верно, что смысловое содержание, свойственное части, распространяется и на целое. Но неверно то, что Платон и средневековые мыслители полагали самопонятным: [а именно], что человеческая жизнь была бы бессмысленной, если бы мир, — как целое, — сам по себе не был исполнен смысла.

Это может быть неверно уже с онтической точки зрения. По своему способу бытия смысл не есть нечто в-себе, он не есть нечто реальное. Смысл может существовать только «для кого-то»; он нуждается в человеке, имеет форму

«бытия-для-человека». С самого начала соотносить мир как целое со смыслом, означало бы либо наделять мир трансцендентным сознанием, либо соотносить мир исключительно с человеком (например, допуская, что мир «предрасположен» к появлению в нем человека). В обоих случаях это было бы очеловечиванием мира, несостоятельным антропологизмом.

Но это может быть неверно еще и по другой причине. Причина эта является вполне позитивной и лежит в существе смыслополагания: вполне может быть, что имеется некоторое смыслополагание «в самом» бессмысленном — как нечто вторичное, исходящее только от части; ведь, строго говоря, смысло-«полагание» может иметь место *только* там, где есть еще нечто лишенное смысла. То, что уже насыщено смыслом, больше не может претерпеть наделение смыслом. Между тем, придание смысла миру есть специфическая форма реализации смысла, соразмерная свободному [человеческому] существу. Таким образом, нужно перевернуть старый тезис. Дело обстоит не так, что наша человеческая жизнь оставалась бы бессмысленной, если бы мир как целое был лишен смысла. Скорее, наша жизнь была бы бессмысленной, если бы мир как целое и без нашего участия был уже исполнен окончательного смысла. В таком случае человек лишился бы соразмерной ему формы реализации смысла — а именно, той, которая осуществляется через придание смысла миру.

Именно эта задача — и вместе с тем ее неосуществленность в мире — является для человека смыслоопределяющей. Она такова для него и тогда, когда он сам еще только должен ее впервые себе поставить, должен ее сначала обнаружить. И возможно, в этом случае [она является таковой] более всего. Не стоит смущаться из-за парадоксальности выражения: осмысленна для человека как раз бессмысленность, [имеющая место] в мире. Лишенное смысла не есть противоречащее смыслу; оно не препятствует смыслополаганию. Скорее, лишенное смысла есть то, в чем только и заключается простор возможного смыслополагания.

Человек всегда думал, что он должен жаловаться на бессмысленность мира. Из-за нее он предъявлял божеству счет. Но ему следовало бы на коленях благодарить за нее божество. Из-за этой бессмысленности человек отвергал мир; из-за нее он болезновал душой, предавался бегству от мира, становился пресыщенным жизнью. Не отдавая себе в этом отчета, он отвергал то, что приносило ему пользу и возвышало его; а страстно желал, [напротив], того, что должно было лишить его всяких прав и уничтожить. Он не мог постичь, что именно таким образом — в таком мире и только в нем — он имеет право на отчизну; что именно такой — и только такой — мир есть его собственный мир.

Его спасение — в том, что его тоска была бессильной; что не нашлось бога, который услышал бы его гневные молитвы.

К этим рассуждениям добавляется еще одно, касающееся метафизики свободы. Если бы мир, в целом и изначально, был бы «предрасположен» к смыслу, то этой предрасположенности должен был бы всюду соответствовать телеологический мировой порядок. Он должен был бы охватывать мировой процесс, историю, человеческую жизнь, должен был бы править как в большом, так и в малом. Следовательно, такой мировой порядок должен был бы включать в себя волю и поступки человека. Это следствие выводится во многих метафизических системах, хотя, собственно, выводится не всегда «последовательно». Здесь коренится старая, вновь и вновь обновляемая тенденция философии к телеологическому мировоззрению; с точки зрения проблемы смысла — бессмысленная тенденция, ибо она ведет к самоуничтожению человека.

В мире, который с самого начала был бы ориентирован на реализацию ценностей и в котором все отдельные события подчинялись бы этой цели, не могла бы существовать свобода воли. Она с самого начала была бы недоступна человеку; помимо его воли было бы предрешено всё, что «должно» случиться; сам он не мог бы ничего решить. Попытайся он осуществить что-либо сам от себя — через очевидно более могущественные конечные цели [мирового] целого все снова вернулось бы к этим последним. Телеологический детерминизм (а не каузальный, как всегда считалось) есть подлинное уничтожение свободы. Каузальная связь довольно безвредна, она не привязана жестко к конечным целям, принимает детерминацию любого рода и продолжает ее в своих цепях причинения; ее можно отклонить и изменить ее направление, не прерывая самого сцепления [причинных факторов]. Каузальная связь бесцельна и сама по себе «бессмысленна». И именно эта ее бессмысленность дает ей возможность воспринять смыслополагание. Телеологический детерминизм закрыт для такой возможности. Он совершенен в себе, не приемлет никакой детерминации, которая не происходила бы из него самого. Он зиждется на конечных стадиях [развития]. Хотя в себе он полон смысла, поскольку его конечная цель исполнена ценности, — у него нет пространства для «смыслополагания». В его рамках свободное существо было бы обречено на бессилие, сам смысл свободы превратился бы в абсурд.

Там, где нет пространства для свободы, нет и различия между добром и злом. Равным образом, моральные ценности и «антиценности» не имеют там носителя, посредством которого они могли бы обрести реальность; там нет и актов, «позади» которых они могли бы проявиться. Телеологический детерминизм влечет за собой исчезновение из мира нравственного существа. «Пред-

расположенный к смыслу» мировой порядок есть радикальное уничтожение в мире всякого высшего смыслополагания.

Если бы человеческая мысль имела силу преобразовывать мир по своей мерке, она давно бы уничтожила человека вместе со всем смыслополаганием, которое от него исходит. Наше счастье, что она не имеет такой силы. В своем ослеплении классическая метафизика более двадцати веков трудилась над тем, чтобы засвидетельствовать уничтожение человека. Она ничего не засвидетельствовала, кроме бессмысленности своих усилий. Ее судьба — всемирно-историческая судьба человеческого духа — не лишена трагичности: ее долгое господство было своего рода сновидением духа, одной великой грезой о несбыточной реализации смысла. Ее чудовищной неудачей стало пробуждение духа, его возвращение в действительный мир — мир, который не так уж и противосмыслен в своей бессмысленности и готовности-к-смыслу (*Sinnbereitschaft*). Эта неудача есть возрождение и подъем духа из мировоззренческого паралича, возникшего по его собственной вине.

Над *caput mortuum*¹² старой метафизики поднимается новая глава, более светлая. Ее вызвала к жизни поздно обретенная [человеческой мыслью] зрелость в отношении проблемы ценности и проблемы свободы. [Эта новая глава] не опирается на философскую традицию и на слабый каркас мировоззренческих конструкций, будучи подвигаема мечтой о мнимой реализации смысла, — она опирается на феномены, которые можно выявить и удостоверить. Царство фактов, относящееся к духу, человеку, этосу, истории, раскрывается по-новому. [Таким образом], положено начало новой метафизике — метафизике, которая наконец-то возвращает человеку его реализуемое в мире право — право на смыслополагание; благодаря этому мир становится для него осмысленным.

VI

В связи с вышесказанным имеет смысл бросить еще один взгляд на философию истории. В ней также произошел определенный сдвиг, — с тех пор как Гегель впервые предложил понимать историю как движение объективного духа. В понимании Гегеля история является, очевидно, смыслоориентированным процессом, разворачиванием и реализацией того, что можно назвать ее идейным содержанием (сегодня сказали бы: ценностным содержанием). По сути дела, история является для Гегеля поступательной реализацией смысла.

¹² Мертвой главой (лат.). — Прим. пер.

Выше уже было обозначено, почему тем самым утверждается слишком много. С историей дело обстоит не иначе, чем с человеческой жизнью: здесь также имеет место вторжение бессмысленного. Но с учетом последних рассуждений можно прибавить, что тем самым в ней самой высвобождается путь для смыслополагания, которое осуществляется через носителя истории — человека. Поэтому вполне может возникнуть склонность к тому, чтобы априори предаться здесь определенному оптимизму и тем самым подвергнуть улучшению гегелевскую позицию. Этому не должно противоречить вторжение бессмысленности, вес фактов, лицемерие временной краткости всего процветающего, гибели всего великого.

Но этому препятствует нечто иное. В качестве индивида, полагающий смысл человек является ограниченным существом: история движется в других временных масштабах, нежели его жизнь; задачи народа — задачи другого порядка, чем его личные задачи; здесь недостаточно ни его предвидения, ни его власти. Шеллинг не ошибся, высказав мысль о том, что в человеке, как свободном существе, не может заключаться гарантия целевой ориентации в [чем-то] великом. На этом основании история не может быть телеологически ориентированным процессом. Но может ли она без такой гарантии быть смыслоориентированным процессом?

В такой форме на этот вопрос следует ответить отрицательно. К тому же движение истории — даже когда его все еще понимают как движение надындивидуального объективного духа — дополнительно определяется бесчисленным количеством факторов внедуховного характера, чего Гегель не принимал во внимание. Их можно обобщить в трех основных типах. Вот они: 1. смена поколений внутри народов и поверх существующих между ними различий; 2. смена самих народов в истории, их появление и исчезновение вместе с их уникальностью, собственной силой и собственной тенденцией [развития]; 3. смена исторических ситуаций, в которые народы входят. Эти ситуации могут быть сопряжены друг с другом как внешним, так и внутренним образом; они могут относиться к экономическим условиям и фактически данному жизненному пространству — или же к созданным этими народами институтам и к их некогда свершившемуся историческому формированию.

Не только каждый народ в истории вступает в новую, уникальную историческую ситуацию; так происходит с каждым новым нарождающимся поколением. И постоянно речь идет о новых задачах, перед которыми дух видит себя поставленным; но постоянно находятся и новые возможности для их решения. Поэтому в истории вполне может существовать известная регулярность, по-

нятное в общих чертах повторение типов ситуаций, но не строгая закономерность. Способность человека учиться на материале истории ограничена ввиду уникальности всех исторических событий.

В смене поколений этому соответствует постоянное духовное обновление народов. Молодое поколение не только вписывается в изменившуюся ситуацию: оно постоянно привносит что-то свое — в плане нового видения, решимости и инициативы. Оно не только формируется духом времени, оно также, со своей стороны, формирует его. В народах непрестанно происходит борьба молодых поколений против старых, борьба за новое понимание, новое преодоление, новые цели. Только с внешней точки зрения эта борьба [кажется борьбой] молодого поколения за самоопределение, в действительности она постоянно идет за всё в целом. Внутреннее право этой тихой перманентной революции покоится на том, что молодость в исторической ретроспективе оказывается старше и мудрее, чем старость. Сам народ — или, если угодно, объективный дух — в молодом поколении становится всякий раз на одну ступень старше и опытнее, чем он был на той же стадии в старшем поколении.

Сюда же относятся своеобразные факторы духовного и идеального характера. Ведь существует также смена норм и значимых содержаний в самом объективном духе. Хотя она обусловлена сменой ситуаций и поколений и, в конце концов, сменой народов, она не может быть сведена исключительно к этому. Наряду с устойчивой инерцией духа существует его самодвижение, выискивание им новых идейных содержаний, самораскрытие и возрастание ценностного сознания в его саморазвитии. Здесь, в свою очередь, определяющими являются два аспекта.

Во-первых, в самом объективном духе сохраняются на длительный срок все идеи — благодаря той их власти, которую они приобретают над людьми. Они становятся расхожими, самопонятными, переходят в «плоть и кровь» [народа]. В качестве расхожих и привычных они не служат более возвышенными ориентирами или образцами; они нивелированы в ценностном сознании, обесценены, исторически отработаны. Генеалогия морали Ницше строится на мысли о том, что человек действительно со временем становится таким, каким он желает быть. Он сам подвигает себя в направлении привлекающих его идей. Но когда он, в [некотором] приближении, все же становится таким, [каким он желал], в его этосе происходит перелом: он гонится уже за новыми идеями, которые могли бы повести его дальше. Это составляет непрестанный внутренний момент движения вперед и постоянной революции в ценностном сознании.

Во-вторых, исторический дух имеет принципиально большую власть в отношении всякого рода идейных содержаний, чем отдельный человек. Сво-

бода индивида, — понимаемая как внутренняя, этическая свобода, — не распространяется на выбор ценностей, которые он принимает в своей жизни. Она распространяется только на сферу волевых решений и действий; она состоит в способности принимать решения, направленные даже против [субъективно] ощущаемого и признаваемого долга. Сами по себе нормы и значимые содержания являются для личности моментом несвободы; выражения «требование», «заповедь», «долг» говорят об этом со всей однозначностью. Однако для объективного духа они являются моментом свободы. Ибо из его внутреннего движения выносятся решения о том, какие из них в настоящее время «имеют значимость», являются признанными, «имеют силу» с точки зрения совести и ценностного восприятия людей.

Таким образом, также и в выборе своих ценностей исторический дух еще обладает определенной свободой. Но это не абсолютная свобода, что обусловлено сопутствующими внедуховными факторами. Исторический дух также не является всемогущим: он не может создавать ценности, он может только выбирать их. Но выбор равным образом есть свобода, и в известных границах исторический дух действительно обладает автономией выбора ценностей. И поскольку всё исполненное смысла бытие укоренено в отношении к ценностям, то в указанных границах он имеет власть и над смыслополаганием и реализацией смысла собственной исторической жизни.

Отсюда можно теперь сделать несколько выводов, принципиальным образом касающихся смыслового содержания истории. Сформулируем их здесь без претензии на доказательство — только ради прояснения проблемы смысла, а не ради [более полной] картины истории. Для их обоснования требуется совершенно другое исследование.

1. Исторический процесс не является ни простым определением духа извне, ни простым самоопределением духа. Его нельзя понять только лишь из одного духа или только из витальных и экономических факторов; философия истории, которая объясняет [исторический процесс] исключительно «сверху», так же ошибочна, как и та, которая объясняет его исключительно «снизу». Экономические потребности и духовно-творческий поиск взаимосвязаны так же глубоко, как витальная сила народа и его духовное формирование. Решение загадки лежит в характере данного синтеза.

Сама история есть синтетический, наслаивающийся процесс. Развитие духа в ней поддерживается витальным и экономическим развитием; но будучи поддерживаемо таким образом, оно не является во всех отношениях зависимым. Постоянно обнаруживаются новые нужды, возникающие неожиданно,

непредсказуемо, «снизу»; но силы для господства над ними всегда мобилизуются благодаря самостоятельному духовному исканию и обретению. При всей обусловленности это развитие сохраняет характер собственного движения, отстаивает свою автономию.

Этот процесс представляет собой неразрывное переплетение движения и становления подвижным. Он является постоянной реакцией духа на всё новые ситуации, на вновь и вновь возникающие нужды. Перед духом непрестанно возникают задачи, которых он не искал и не хотел, но которые, однако, по-нуждают его к творческому поиску решения и преодоления. Таким образом, дух побуждается к самодеятельности, принуждается к свободе. Дело здесь обстоит так же, как и в жизни отдельной личности: она также не выбирает ситуацию, она «попадает» в нее; но однажды оказавшись в ситуации, личность понуждается через нее к свободному решению. В обоих случаях принуждение проистекает извне. И в обоих случаях ситуация не предписывает, что именно нужно делать: она предоставляет это человеческому смыслополаганию.

В то же время, это движение есть постоянное порождение все новых и новых ситуаций посредством самого духа, причем тем же самым способом, каким он преодолевает данную [ситуацию]. Не то чтобы дух искал или выбирал ситуации. Для этого его предвидения недостаточно. Он создает ситуацию произвольно, не иначе как это делает и отдельный человек. Это довольно важно для понимания границ человеческого смыслополагания в истории. Если участие духа в становящейся ситуации ошибочно понимается в качестве намеренного и умышленного, то вторжение бессмысленного в историю остается большей частью не понятым.

2. История не является ни чистой реализацией смысла, ни чистой бессмыслицей. Она есть одновременно как исполненный смысла, так и бессмысленный процесс, есть непрерывный синтез всех сил, действующих в мире. Она приводится в движение «снизу», подвергается воздействию «сверху» — со стороны сменяющихся в ценностном сознании идей, — и все же продолжает созидать в постоянном лавировании между этими силами. Но в общем наложении [исторического] процесса созидающий слой — а таковым является слой смыслонаделяющий — есть вторичный, зависимый, поддерживаемый «снизу». Его автономия — это ограниченная автономия всего высшего бытия по отношению к низшему. Относящееся к нему формо- и смыслообразование не проистекает из целого, из примата некоторого фундаментального принципа; оно никогда не имеет непосредственного касательства к целому. Оно есть всегда только ищущее, нащупывающее, борющееся стремление становящегося духа, которое на-

целено на одухотворение и наделение смыслом изначально бездуховного и бессмысленного процесса становления. Задним числом определяются его цели, задним числом избираются его средства, задним числом разворачивается его власть, — и она сама есть только становящаяся власть.

История — это, пожалуй, телеологический процесс в малом, но не в великом, и уж тем более не в целом. Целесообразная деятельность соответствует [масштабу] отдельной личности, но личность исчезает в целом [исторического] процесса. Пожалуй, исторически-объективный дух нуждается в предвидении, целеполагании, руководстве. Но сам он над всем этим не властен, ведь он не является неким коллективным сознанием, возвышающимся над сознанием индивидов. Пустующее место коллективного сознания занимает руководящий индивид. Но предвидение и целеполагание, свойственные такому индивиду, имеют человеческий масштаб; масштабы истории превышают его силы. Он может предвидеть только в краткосрочной перспективе, тогда как историческое действие возможно только с учетом отдаленной перспективы.

Здесь заключается подлинная причина того, почему история не может быть «чистым» смыслополаганием: дело в несоответствии между задачей и фундаментальными возможностями человеческого духа в мировом процессе. Тем не менее, текущий исторический процесс всегда наполнен смыслополаганием. Несоответствие не заходит настолько далеко, чтобы совершенно парализовать дух. Оно лишь полагает ему границы. В рамках этих границ смыслополагание имеет место во всяком постижении и взваливании-на-себя задач, во всяком противоборстве с ними, во всяком решении, преодолении и успехе, во всякой дающей направление и созидающей работе. Оно не совсем исчезает и там, где неудачи и провалы разбивают высокие устремления. Исторический дух также учится на своих ошибках.

И не является абсолютно бессмысленным то [обстоятельство], что ни одна задача в истории не решена окончательно, что во всяком созидании есть место деструкции, что ничто не создается на веки вечные. Само появление все новых и новых нужд является для духа осмысленным [процессом], поскольку для него исполнены смысла задачи как таковые. Наиболее отчетливо это выражается в том, что дух, в общем и целом, не угасает перед лицом всё возрастающих задач, но растет с ними, зреет, крепчает. Все великое в истории сталкивается с великим сопротивлением. Народы земли крепчают не в безмятежном наслаждении, а в нужде, борьбе и тяжелом труде.

Бессмысленное в истории отнюдь не есть противосмысленное. Так же обстоит дело и в человеческой жизни, и в мире вообще. В истории бессмысленное

равным образом составляет элемент, благодаря которому только и возможно смыслополагание. Также и здесь смыслополагание обеспечено как раз тем, что оно, собственно, ничем не «обеспечено».

Таким образом, в вышеприведенной формуле, согласно которой история есть одновременно как бессмысленный, так и исполненный смысла процесс, сказано еще, пожалуй, слишком мало. Как процесс, разворачивающийся в тесном переплетении слоев бытия между собой, история обладает смыслонадеждающим моментом только в своем верхнем слое. Последний является онтически вторичным, поддерживаемым «снизу», зависимым и потому более слабым. Но [исторический] процесс состоит как раз в том, что автономия этого более слабого [слоя] крепнет; в том, что автономия и сила духа возрастают. По своей сути дух есть смыслополагание. Возрастание духа есть возрастание самого смыслополагания. Поэтому именно с точки зрения целого можно сказать, что история хотя и не предрасположена к смыслу, тем не менее является реализацией смысла в мире.

3. Наконец, для смыслополагания в истории имеет силу то же самое, что и для смыслополагания в жизни отдельного человека: человек получает смысл обратно из мира, который он же и наделяет смыслом. Реализация того, что он привносит в мир, выпадает на долю ему самому.

История есть процесс, в ходе которого человек только и узнаёт, что он по сути дела из себя представляет. На него, как на отдельное существо, самопознание не сваливается с неба; он всегда учится понимать себя только в той мере, в какой он себя испытывает. То же самое справедливо и для исторически-объективного духа. Дух познает не только то, что для него возможно или достижимо (то есть обусловлено «снизу»), и не только то, что открывается ему в идейном содержании (то есть обусловлено «сверху», со стороны царства ценностей). Скорее, только в истории он познает именно то, что он сам есть по своей интенции и по своему назначению. Так, в процессе созревания он познает тенденции, которые сам же и привносит; в каждом поколении, в каждом исторически юном народе это познание представляет собой один и тот же спектакль. [В истории] дух только и узнаёт, чего он собственно и в особенности желал. Ибо только в осуществлении предмет желания предстает таким, каков он есть поистине. [Как и отдельному человеку], историческому духу совершенное действие также всегда представляется в «ином облике», нежели еще не случившееся. Оно может явить ему не только успех, которого он не желал; этот иной облик есть скорее [нечто] внутреннее, истинное. Это собственное [содержание действия], каким оно было уже в его зародыше.

Если задаться вопросом, какая ему в том польза, то можно ответить следующее: это еще одна, новая и другая, форма реализации смысла. Исторический процесс слеп до тех пор, пока человек не придаст ему направления и цели. Но целеполагание не может идти по пути простой аналогии. Исторический процесс не следует закону строгой однородности, характеризующему природные процессы. Направление не может задаваться в нем и согласно всеобщим ценностям: ведь объективный дух обладает подвижной свободой по отношению к многообразию ценностей, он должен выбирать среди них, а это всегда уже предполагает знание собственного направления. Только из своего собственного существа дух может черпать то, что ему соразмерно. Таким образом, тот факт, что дух «познаёт» сам себя в истории, есть нечто большее, чем его самораскрытие согласно порядку бытия. Речь идет о прогрессирующем раскрытии того, чем он не является и что его собственное существо открывает ему в качестве задачи становления. Таким образом, в понимании дух обретает себя в своей истории как то, что он из себя самого ей предназначает.

Духу, постигающему самого себя, ведомо направление прогресса, ведомо смыслополагание в истории. По мере постижения ему открывается его предназначение в мире. Только благодаря этому он и привносит его в мир. И опять же, в той мере, в какой оно ему открывается, возрастают также разумение и сила, [необходимые] для исполнения предназначения. Но это означает, что в собственном становлении духа возрастает свойственная ему власть, [способная] возвысить исторический процесс через полагание смысла в нем до смыслоосуществления.

REFERENCES

- Gegel', G. F. V. (2000). *Fenomenologiya dukha* [The Phenomenology of Spirit]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Gete, I. V. von (1969). *Faust*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. (in Russian).
- Kant, I. (1993). *Otvet na vopros: chto takoe prosveshchenie?* [An Answer to the Question: What is Enlightenment?]. In *Sobranie sochinenij na nemeckom i russkom yazykakh. Tom 1. Traktaty i statii (1784–1796)* [Collected Works in Russian and German. Vol. 1: Tractates and Papers]. Moscow: Izdatel'skaya Firma AO «Kamī». (in Russian).
- Platon. (1994). *Gosudarstvo* [The Republic]. In *Sobranie sochinenij v 4 tomakh. T. 3* [Collected Works in 4 Volumes. Vol. 3]. Moscow: Mysl'. (in Russian).